# ZNAK

MIESIĘCZNIK


| | |
|---|---|
| Ks. Eugeniusz Dąbrowski | WSPÓŁCZESNE ODKRYCIA BIBLIJNE |
| Zygmunt Kubiak . . . | POEZJA BIBLII |
| NOWY PRZEKŁAD | „PIEŚNI NAD PIEŚNIAMI" |
| P. Teilhard de Chardin . | MIEJSCE CZŁOWIEKA W ŚWIECIE |
| Ks. Kazimierz Kłósak . | SPÓR O ORYGENESA NASZYCH CZASÓW |
| Ks. Charles Journet . . | WIZJA ŚWIATA TEILHARDA DE CHARDIN |
| Jerzy Kornacki . . . . | ORFEUSZ |
| Maria Garnysz . . . . | PRZEJRZYSTOŚĆ RZECZY |
| Ks. Witold Marciszewski | O ZJAWISKU ŚWIATOPOGLĄDU |
| Paul Chauchard . . . | RACJONALIZM CHRZEŚCIJAŃSKI |
| Thomas Merton . . . . | NIKT NIE JEST SAMOTNĄ WYSPĄ (część II) |



KRAKÓW

LUTY – MARZEC (2–3)

ROK XII 1960

68-69

REDAGUJE ZESPÓŁ

**Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski.**

Redaktor Naczelny: **Jacek Woźniakowski**
Sekretarz Redakcji: **Stefan Wilkanowicz**

Adres redakcji: Kraków, Sławkowska 32, I p. tel. 556-21
Redakcja przyjmuje we wtorki i piątki, godz. 13—15
Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p. tel. 213-72
Administracja przyjmuje codziennie od godziny 9—13.

**Cena zeszytu zł 12.—**

**Prenumerata:**

| krajowa | | zagraniczna | |
|---|---|---|---|
| miesięcznie . . . . | zł 12.— | miesięcznie . . . . | zł 16.80 |
| kwartalnie . . . . | „ 36.— | kwartalnie . . . . | „ 50.40 |
| półrocznie . . . . | „ 72.— | półrocznie . . . . | „ 100.80 |
| rocznie . . . . . | „ 144.— | rocznie . . . . . | „ 201.60 |

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty.

Wpłaty na konto administracji Kraków, Wiślna 12, PKO nr 4-9-831.

Prenumerować można również przez urzędy pocztowe i listonoszy, oraz wpłacając na konto „Ruchu" Kraków, Worcella 6, PKO nr 4-6-777.

Prenumeratę zagraniczną należy wpłacać na konto administracji PKO Kraków Nr 4-9-831, lub na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wilcza 46 — PKO 1-6-100024.

Egzemplarze archiwalne „Znaku" — od Nru 36 począwszy — nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak", Kraków, ul. Wiślna 12** oraz w następujących księgarniach:
**Katowice**: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; **Kraków**: Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13 i Księgarnia „Veritas", ul Sławkowska 20; **Poznań**: Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Wrocław**: Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

Maszynopis otrzymano 9. II 1960 Druk ukończono w marcu 1960
Format A5 Papier druk. sat. kl. VII 61×86 60 g Ark. druk. $15^3/_4$
Zam. 70 9 II 1960 Nakład 7.000+350 egz. E-15

Krakowskie Zakłady Graficzne Zakład Nr 7, Kraków, ul. Kazimierza Wielk. 95

ZNAK
MIESIĘCZNIK
ROK XII • Nr 68-69 (2-3)
Luty—Marzec 1960
KRAKÓW

*Numer niniejszy poświęcamy w pierwszej części Biblii — szczególnej wagi jest tu artykuł ks. Eugeniusza Dąbrowskiego o Nowym Testamencie w świetle ostatnich odkryć; biblistyki również dotyczy szereg recenzji w „Zdarzeniach".*

*Druga część prezentuje czytelnikom wybitną postać i twórczość jezuity francuskiego, Teilharda de Chardin, dyskutowaną dziś w świecie w kołach naukowych, filozoficznych, teologicznych, a także niefachowych. W ciasnych z konieczności ramach czasopisma myśl Teilharda de Chardin postaraliśmy się przedstawić z różnych punktów widzenia. Bo najistotniejszym dziś zjawiskiem z nią związanym jest właśnie gorąca dyskusja.*

*Otwieramy ją wyjątkami z dzieł Teilharda de Chardin, szkicem biograficznym o nim, głosami entuzjastów jego pióra i pełnej polotu myśli oraz analizą krytyczną filozofów i teologów. W doborze tekstów kierowaliśmy się chęcią pokazania zarówno poglądów na pewne kluczowe dla teilhardyzmu zagadnienia, jak i metody naukowej tego autora oraz stylu pisarskiego. Do problematyki naukowej i filozoficznej związanej z teorią ewolucji wrócimy w jednym z najbliższych numerów.*

*Jeśli chodzi o aspekt światopoglądowy twórczości ks. Teilharda de Chardin (którą on sam uważał za twórczość naukową, wielu zaś komentatorów za wizję raczej poetycką w swym dążeniu do wielkiej syntezy) nie bez pożytku będzie zestawić część „teilhardowską" naszego numeru z artykułami o światopoglądzie racjonalnym pióra ks. W. Marciszewskiego i Paul Chaucharda, znanego neurofizjologa.*

# *Z KSIĘGI JOBA*

*6. 30 Czyżby mój język występny?*
*czy podniebienie grzechu nie pozna?*

## *ŻYCIE PODDANE BOLEŚCI*

*7, 1 Życie człowieka czyż nie jest męczarnią?*
*czyż dni jak najemnik nie pędzi?*
*2 Jak niewolnik co wzdycha do cienia,*
*jak robotnik, co czeka zapłaty.*

*3 Zyskałem męczarni miesiące,*
*nadano mi noce udręki*
*4 Położę się, a mówię sobie:*
*„kiedyż zaświta i wstanę?"*
*Gdy wstanę, czekam wieczoru*
*i boleść mną targa do zmroku.*

## *NOC NIESPOKOJNA*

*7, 11 Ja ust ujarzmić nie mogę,*
*mówić chcę w utrapieniu,*
*narzekać w boleści mej duszy.*
*12 Czym smokiem głębiny lub morzem,*
*żeś straże przy mnie postawił?*

*13 Myślałem: „Wypocznę na łóżku,*
*posłanie mych trosk towarzyszem",*
*14 Lecz przestraszasz mnie snami,*
*przerażasz mnie widziadłami.*

## *WOLĘ UMRZEĆ*

*15 Wolałbym być uduszony,*
*śmierć raczej niż me cierpienie.*
*16 Zginę. Nie będę żył wiecznie.*
*Zostaw mnie — dni me jak tchnienie.*

*17 A kim jest człowiek, abyś go cenił*
*i zwracał ku niemu Swe serce?*
*18 Czemu go badać co rano?*
*na co doświadczać co chwilę?*

## *DARUJ GRZECH*

*19 Czy wzrok twój kiedyś odwrócisz?*
*pozwól choć ślinę mi przełknąć.*
*20 Zgrzeszyłem. Cóż mogłem ci zrobić?*
*[przecież] człowieka przenikasz.*
*Czemu na cel mnie wziąłeś?*
*mam być dla ciebie ciężarem?*

*21 Czemu grzechu nie zgładzisz?*
*nie zmażesz mej nieprawości?*
*Wkrótce położę się w ziemi,*
*choćbyś mnie szukał, nie będzie mnie.*

## *SZYBKO PRZEMIJA ŻYCIE*

*14. 1 Człowiek zrodzony z niewiasty*
*krótki ma byt i bolesny,*
*2 jak kwiat wyrasta i więdnie,*
*jak cień chwilowy przemija;*
*3 a z gniewem na niego spoglądasz*
*i stawiasz przed Swym trybunałem.*

*4 Uczyni kto czystym plugastwo? — nikt zgoła.*
*5 Gdy dni jego ilość zliczona,*
*liczba miesięcy u Ciebie,*
*kres wyznaczyłeś niechybny;*
*6 Zaniechaj go, wzrok Twój oderwij,*
*niech cieszy się dniem najemnika.*

## *ŚMIERĆ KRESEM NADZIEI*

*7 Drzewo ma jeszcze nadzieję,*
*bo ścięte na nowo wyrasta,*
*świeży pęd nie obumrze,*
*8 choć korzeń zgnije w roli,*
*a pień się w piasku rozsypie.*
*9 lecz wodą zwilżony odrośnie,*
*rozkwitnie się młoda roślina.*

*10 A mocarz umarły przepada.*
*Gdy człowiek zginie, gdzież jest?*
*11 Choć znikną wody w morzu*
*i prędzej wyschną rzeki —*
*12 a człowiek umarły nie wstanie,*
*zbudzi się, gdy niebo przeminie,*
*nie zdoła się ze snu ocucić.*

## *WYBAWCA MÓJ ŻYJE*

*19, 23 Któż zdoła utrwalić me słowa,*
*potrafi je w księdze umieścić;*
*24 żelaznym rylcem, diamentem,*
*na skale je wyryć na wieki?*

*25 Ja wiem, Wybawca mój żyje,*
*na ziemi tu będzie ostatni.*
*26 Potem to skórą zostanie odziany*
*i ciałem swym Boga zobaczę.*
*27 obaczę Go ja właśnie,*
*me oczy ujrzą, nie obcy.*
*me nerki już mdleją z pragnienia.*

Przełożył **ks. Władysław Borowski CRL**

JAROSLAV DURYCH

# G W Ó Ź D Ź

Któż by o tym śnił. Przecież to było takie rzadkie. Wszystko, do czego wyciągają się ręce, jest tak niepewne, nierealne, kłamstwo na kłamstwie, oszustwo na oszustwie. Jedno jest tylko prawdziwe: cios, prawdziwy cios zadany czymkolwiek. Czym jest chłodzący dotyk pereł, czym jest muśnięcie warg, dotyk piersi? Czym jest ciężar złota, czym jest cały świat przyciśnięty do serca. Tylko złudzeniem, o którym się zapomina jak o własnej twarzy ujrzanej w zwierciadle.

Ale cios. Taki prawdziwy cios, po którym rozstąpią się kości, zaszczękają szczęki, pęknie skóra, serce przyspieszy swoje bicie i wszystko się przewróci. To coś jest. Kto taką ranę otrzyma, wnet zrozumie, że to nie jest złudzenie, ale prawda. A ten kto ją zada? Ach, ten jest dawcą i twórcą prawdy, staje się od tej chwili błyskawicą.

Ale w co uderza grom?

Przyprowadzono człowieka do zarządcy ziemi. Nie miał ojczyzny, ani pustego mieszka, znał jednak tajemnice królów, i wyśmiewał się z nich. Dlaczego? Znał kłamliwą twarz świata. To by nie było nic wyjątkowego, to można by było znieść. On jednak zamiast świata oferował siebie. Sam co prawda nikogo o tym nie przekonał. Pozostawiał wolę, aby się sami przekonali. No, powie ktoś, dlaczego by się nie mieli przekonać? Co komu do tego, co on mówił czy mówi. Można by było znaleźć wielu takich, którzy by chcieli fatygować sobą świat. Lepiej się nimi nie zajmować.

Ale ten oto. Ten drażnił. Dotąd drażni. Nie można było nie zajmować się nim. Ach, człowiecze, zasądzony na taką dziwną śmierć, obojętne czy zasługiwałeś na nią, czy też nie. Zdawało by się, że nie należy powściągać wędzidłem gniewu. Gniew jest prostacki, doprowadza do niegodziwych uczynków. Ale —

Nie mogłem postąpić inaczej. Nie czułem już władzy nad sobą. Kiedy go bili, moja ręka zaciskała się w pięść. Szedłem także, aby go uderzyć, ale ich było dużo i nie docisnąłem się. Potem pluli na niego. I ja biegłem do niego, ale w gardle mi zasychało, ślina

gęstniała i przylepiała się do korzenia mego języka, tak że gdy ją wypluwałem, padała mi na brodę i na szaty. Byłem zawstydzony, wycierałem ją i chciałem wynagrodzić sobie to niepowodzenie przez tym skuteczniejszy cios prętem. Ale wtedy właśnie stało się, że oni zasłonili Ci twarz i zawiązali oczy, i bili Cię, mówiąc Ci: zgaduj, kto jest ten, kto Cię uderzył? Ale to nie było tym, czego szukałem. Potrzebowałem aby i On mnie widział tak, jak ja widziałem jego. Potem oprowadzali Go, kopiąc. Także ja rozpędziłem się, ale moje nieszczęsne szaty, na których dotąd nie wyschła ślina, zaplątały mi się między nogami i upadłem. I przytrzymywałem potem szaty ręką i szedłem za Nim, dziwiąc się temu, że męczy mnie wściekłość i że już dwukrotnie ośmieszyłem się. Tym mocniej postanawiałem, że muszę mieć zadośćuczynienie.

Potem pletli Mu cierniową koronę. Ja także przyniosłem pręt z dość pięknymi cierniami, ale było już późno. Następnie koronowali Go i znowu Go bili. Udało mi się wtedy wyrwać pręt z rąk człowieka, który widocznie myślał, że do tej krotochwili nikt inny nie ma prawa, tylko on. Ale gdy mocowałem się, pręt złamał mi się w ręku.

Nie znajdowałem sposobu. Słuchałem jak na Ciebie pokrzykiwali. Był to ogromny ryk. Ja krzyczałem także, stojąc na przeciw Ciebie zupełnie blisko i starając się krzyczeć tak, abyś poznał mój głos i popatrzył na mnie. Ale Ty nie popatrzyłeś.

Potem szedłem. Chciałem potrząsnąć krzyżem, który niosłeś na ramionach, abyś upadł. Ale z tyłu tego zrobić nie chciałem, ponieważ nie widziałbym Twoich oczu, a Ty nie widziałbyś mnie a do przodu mnie nie puścili. Obiegałem Cię wkoło, stukając po kamieniach i przytrzymując swe szaty, na których ślina jeszcze nie wyschła. I ciągle miałem nadzieję, że Cię powalę. Nogi mnie już bolały. Było parno i czułem pragnienie. Niczego nie osiągnąłem. Wszędzie przychodziłem późno. I chociaż krzyczałem jak mogłem, Ty patrzyłeś hen, daleko, aż Ci zagasły oczy i zamarł dech.

Dlaczego mnie do Ciebie nie puścili. Przecież potrzebowałem uderzyć Cię ze wszystkich sił. Ale nie. Nie pozbędziesz się mnie. Jestem tutaj. Trzymam Cię, nie puszczę Cię, nawet gdybym miał przewrócić Twój krzyż, obudzę Cię ciosami swego czoła wymierzanymi, jeżeli będzie trzeba, w gwóźdź, który przebija Twoje nogi. Nie słyszysz mnie? Nie widzisz mnie? Ale z pewnością mnie widzisz i słyszysz, tylko tak udajesz. Przecież nie możliwe, żeby było inaczej. Przecież i gwóźdź w Twych nogach czuje, jak w mym czole dudni, tętni — —

**Jaroslav Durych**
Tłum. S. M.

Ks. EUGENIUSZ DĄBROWSKI

# NOWY TESTAMENT

## W ŚWIETLE WSPÓŁCZESNYCH ODKRYĆ BIBLIJNYCH

Badania nad księgami Nowego Testamentu rozwijały się w wieku XIX pod znakiem krytyki literackiej. Dotyczyły one: autorstwa ksiąg, czasu i miejsca ich powstania, wzajemnej zależności oraz zawartych w nich poglądów rozważanych na szerokim tle religii starożytnych w ogóle, a Bliskiego Wschodu w szczególności. Punktów porównawczych dostarczała tu pogłębiająca się coraz bardziej znajomość Wschodu oraz literatura i poglądy religijne tego okresu w rozwoju kultury greckiej, który nazywamy hellenistycznym. Filologia klasyczna ze swymi wspaniałymi osiągnięciami, wypracowane przez nią metody badawcze i kryteria spożytkowane były zresztą z różnym powodzeniem i przez biblistów — co zwolna utorowało drogę tzw. metodzie historyczno-krytycznej w badaniach nad księgami Nowego Testamentu.

Wszystko to rokowało odrodzenie biblistyki, która w oparciu o nową metodę i wypracowane wzory filologii klasycznej zmierzała zdecydowanie do nowych osiągnięć, nieznanych dawnym stuleciom. I byłoby niezawodnie do tego doszło, gdyby nie wpływy racjonalizmu, z którymi krytyka biblijna nie tylko że liczyła się od początku, ale uważała je za nie ulegający zakwestionowaniu sprawdzian wszelkich badań literackich. Doprowadziło to w końcu do takiego chaosu poglądów w kwestiach związanych z księgami Nowego Testamentu że zatracono wszelką rozsądną miarę w ocenie ich autorstwa, czasu i miejsca powstania itp. Nie potrzeba dodawać, że i historyczne znaczenie Nowego Testamentu jako całości wobec wyników badań literackich uważano w kołach racjonalistycznych za przesądzone w sensie negatywnym. Jeśli bowiem badania te doprowadziły do wniosku, że księgi Nowego Testamentu powstały w połowie II wieku po Chr. — to określało to jednoznacznie nie tylko ich autentyczność ale i znaczenie historyczne na drodze dostępu do Chrystusa i Jego religii.

Taki stan rzeczy zastał Adolf Harnack (1851—1930), gdy na początku XX wieku w głośnych wykładach publicznych do studentów wszystkich wydziałów uniwersytetu berlińskiego zajął się *Istotą chrześcijaństwa*. Już wówczas w poglądach jego zaznaczył się pewien rewizjonizm w stosunku do osiągnięć krytyki. Rewizjonizm ten, pogłębiony i rozszerzony, należał odtąd do charakterystycznych cech działalności naukowej tego teologa protestanckiego. Dawał on temu wyraz w wielu dziełach późniejszych dochodząc zwolna do przekonania, że niemal wszystkie księgi Nowego Testamentu powstały w I wieku po Chr. będąc dziełami autorów, którym są przypisywane. Dla ich historycznej oceny miało to znaczenie decydujące, stawiając pod znakiem zapytania wiele z tzw. osiągnięć krytyki literackiej i umożliwiając dostęp do Chrystusa i Jego dzieła.

Rewizjonizm A. Harnacka spotkał się z wieloma sprzeciwami, ale i zwolenników zyskał niemało. Dzięki tym ostatnim doszło zwolna do zarzucenia wielu z twierdzeń literackiej krytyki liberalnej, które dawniej uważano za nienaruszalne. Do ich liczby należy czas powstania ksiąg Nowego Testamentu i ich wartość historyczna. Do utrwalenia rewizjonizmu w tej dziedzinie przyczyniły się niemało i współczesne odkrycia biblijne, zadające kłam niejednej tezie liberalizmu. Wymowę ich uznano powszechnie. I tak badania literackie, oparte już nie o założenia teoretyczne, ale o dane konkretne, dostarczone przez niespodziewane odkrycia, pozwalają dzisiaj na inne spojrzenie na całość Nowego Testamentu oraz na inną jego ocenę jako dokumentu historycznego, umożliwiającego nam historyczny dostęp do Osoby Chrystusa i Jego nauki. Z szeregu odkryć w tej dziedzinie chciałbym zwrócić uwagę na te, które dotyczą tzw. Logiów Chrystusa, Czwartej Ewangelii oraz głośnych manuskryptów znad Morza Martwego.

## I

## LOGIA CHRYSTUSA: PO TAMTEJ STRONIE EWANGELII

*Logion* znaczy tyle co: „powiedzenie", „maksyma", „sentencja". I każdy, kto czytał Ewangelie, zdaje sobie sprawę z tego, że na ich treść składają się: 1 — opisy wydarzeń z życia Chrystusa; 2 — Jego nauki wygłaszane w formie dłuższych mów, przypowieści oraz krótkich powiedzeń czy maksym, czyli „logiów". Dopiero z połączenia tych dwóch elementów powstały Ewangelie w oparciu o źródła dostępne dla każdego Ewangelisty, ale z uwzględnieniem prac poprzedników. Po dzień dzisiejszy wiele się rozprawia na temat wzajemnej literackiej zależności trzech pierwszych Ewangelii (sy-

noptycznych) oraz okoliczności powstania czwartej Ewangelii. Ale niezależnie od przyjętych w tym względzie rozwiązań wszyscy bez wyjątku krytycy zgodzić się muszą na to, że wszystkie Ewangelie w jakiejś mierze zależne są od ustnej tradycji, tj. od ustnego w nauczaniu kościelnym przekazywania zarówno nauk Chrystusa jak i wydarzeń z Jego życia.

Otóż Ewangelie kanoniczne podają nam określoną ilość nauk Chrystusa w konkretnych już sformułowaniach. Ale nikt nie może utrzymywać, że Chrystus wygłosił tylko te nauki, które zawierają Ewangelie. Przeciwnie, i z natury rzeczy, i z niektórych tekstów wnioskować możemy, że nauk tych było daleko więcej (J. 20, 30—31; 21, 25). Powstaje wobec tego pytanie czy te, niespisane w Ewangeliach (*agrafa*), nauki Chrystusa zaginęły bezpowrotnie, czy też nie zostały przechowane przypadkiem w jakiejś innej drodze: może poprzez cytaty Ojców czy pisarzy kościelnych, a może nawet przez same księgi Nowego Testamentu, poza Ewangeliami. Pośrednictwo apokryfów nie byłoby tu również wykluczone, jeśli czas ich powstania i źródła, na jakich się opierały, możliwości tej nie wykluczają. W takim założeniu istnienie autentycznych powiedzeń Chrystusa czy nauk poza Ewangeliami kanonicznymi (D. Mereżkowski nazwał to: „po tamtej stronie Ewangelii") nie jest *a priori* wykluczone, chociaż w każdym poszczególnym wypadku autentyczność ta musiałaby być dowiedziona w sposób nie budzący zastrzeżeń, co nie należy bynajmniej do zadań łatwych. Z ogólnej liczby przechowanych w przekazie historycznym kilkudziesięciu (74) agrafonów jedynie około dwudziestu zasługuje na uwagę: z tego tylko cztery czy pięć maksym mogłyby być uznane za autentyczne. Jest rzeczą jasną, że w pierwszym rzędzie chodziłoby o te, które przekazały nam Dzieje Apostolskie (1, 4—8; 20, 35). Inne wymagałyby dalszych, żmudnych studiów porównawczych o niewiadomych wynikach.

Zagadnienie agrafonów w całej ostrości postawione zostało pod koniec XIX wieku, gdy dwaj uczeni angielscy: B. P. Grenfell i A. S. Hunt w czasie prowadzenia prac wykopaliskowych w Oxyrhynchos w Egipcie odkryli na skrawkach papirusów pewne maksymy przypisywane Chrystusowi, w ogólnej ilości siedmiu, uznane przez wielu za autentyczne powiedzenia Jezusa. Opublikowane przez odkrywców pt. *Logia Jesu. Sayings of our Lord from an early greek papyrus* (London, 1897) — stały się okazją do sensacyjnych przypuszczeń, płynących z przeświadczenia, że stanowią część jakiejś zaginionej Pra-Ewangelii czy nawet „Piątej Ewangelii", może nie odpowiadającej kryteriom Kościoła rzymskiego. Sensacja ta wzmogła się jeszcze, gdy w roku 1904 ci sami uczeni opubliko-

wali dalszych pięć maksym pt. *New Sayings of Jesus and fragments of a lost Gospel* (London, 1904) z tegoż pochodzących źródła. Zarówno treść jak i forma owych dwunastu maksym sprawiały istotnie wrażenie autentyczności, a ponieważ nie umiano wskazać ich pochodzenia, domysłom nie było końca. Wystarczy przytoczyć choćby dwie następujące:

2. „Rzecze Judasz:
Kim są ci, którzy nas prowadzą w górę do nieba, jeśli królestwo znajduje się w niebie?
Rzecze Jezus:
Nie czynią tego ani ptaki niebieskie, ani zwierzęta i cokolwiek jest pod ziemią lub ponad ziemią, ani ryby morskie. Królestwo niebieskie w was jest i ktokolwiek pozna samego siebie, znajdzie je. Starajcie się przeto poznać samych siebie, a zrozumiecie, że jesteście synami Ojca najlepszego: zrozumiecie, że wyście stali się ptakami niebieskimi. Wy jesteście państwem Bożym...

9. Rzecze Jezus:
Gdziekolwiek jest dwóch, nie są oni bez Boga, a powiadam, że i tam, gdzie jest jeden, ja jestem z nim.
Odsuń kamień, a znajdziesz mnie tam, zetnij drzewo, i tam ja jestem".

Maksymy z Oxyrhynchos przez długi czas były przedmiotem badań ze strony uczonych. Ale przez lat niemal sześćdziesiąt stanowiły wciąż nierozwiązalną zagadkę co do swego pochodzenia. Domyślano się jedynie, że stanowiły one część jakiejś zaginionej ewangelii apokryficznej. Nie przesądzało to, jak wiadomo, autentyczności przynajmniej niektórych z nich, jeśli można by wykazać, że ewangelia ta powstała w czasie gdy żywa jeszcze tradycja apostolska zawierała powiedzenia Chrystusa, nie spożytkowane przez Ewangelie kanoniczne.

Otóż od kilku lat całe to zagadnienie doczekało się wreszcie swego rozwiązania. A stało się to dzięki odkryciu w Nag-Hammadi w pobliżu dawnego miasta Khenoboskion w górnym Egipcie, sto kilometrów na północ od Luksoru. W jednym z grobów faraonów (a więc nie w dawnym klasztorze ani na terenie kościelnym w ogóle — jak to często miało miejsce) odkryli tam fellahowie w roku 1945 dzban zawierający trzynaście dużych kodeksów pokrytych nieznanym dla nich pismem. Nie przykładając żadnej wagi do swego odkrycia, fellahowie pozbyli się go za niewielką sumę

i dopiero po upływie dłuższego czasu kodeksy te zjawiły się na rynku antykwarskim w Kairze. Jeden z nich dostał się w posiadanie dyrektora Muzeum Koptyjskiego w Kairze, Togo Mina, w jesieni 1947 roku. W międzyczasie bowiem zdołano stwierdzić, że kodeksy pisane są w języku koptyjskim, czyli w odmianie języka staro-egipskiego, z użyciem zasadniczo alfabetu greckiego w jego formie majuskularnej.

Togo Mina zdawał sobie sprawę, że dostał się do jego rąk dokument dużego znaczenia. Ale jednocześnie był przekonany, że jest to jedynie część jakiegoś większego odkrycia dokonanego w nieznanych okolicznościach. Wtajemniczywszy w całą sprawę uczonych europejskich (J. Doresse'a, Et. Driotona i H. C. Puecha), wspólnymi siłami rozpoczęto badania, jaką drogą odkryty tekst dostał się do Kairu i gdzie został odnaleziony. Dopiero po kilku latach udało się stwierdzić, że pochodził on z Nag-Hammadi oraz że tekstów tych było daleko więcej, że zatem muszą znajdować się w czyimś posiadaniu. Po pewnym czasie zdołano wreszcie ustalić, że właścicielem, nie zdradzającym długo swego incognito, niemal wszystkich odkrytych tekstów jest córka znanego numizmatyka egipskiego, panna Dattari.

Od tej pory sprawa potoczyła się już innym torem. Rząd egipsk: zdecydował się nabyć wszystkie (z wyjątkiem tzw. kodeksu Junga, który w międzyczasie znalazł się już w Szwajcarii) teksty za sumę 50 000 funtów egipskich (ok. 50 milionów franków), a nowy (po śmierci Togo Mina) dyrektor Muzeum Koptyjskiego, Pahor Labib, wraz z ekipą uczonych europejskich przystąpił do ich zbadania i klasyfikacji.

Okazało się, że trzynaście odnalezionych kodeksów papirusowych zawiera ni mniej ni więcej tylko 49 różnych dzieł pochodzenia gnostyckiego, z czego 44 całkowicie dotąd nieznanych. Jest to zatem cała biblioteka, która ze względu na czas powstania (III i IV wiek po Chr.) budzi wielkie zainteresowanie wśród historyków pierwotnego chrześcijaństwa. Gnostycyzm pierwszych stuleci ujawnia się w niej we wszystkich szczegółach, co i na znaną dotychczas dokumentację pisarzy chrześcijańskich (Hipolit Rzymski, św. Ireneusz, św. Epifaniusz) rzuca niespodziewane światło.

Wszystkie kodeksy pisane są w języku koptyjskim, głównie w tej jego formie, którą nazywamy dialektem sahidyckim (od wyrazu *said*, co znaczy „ teren położony wyżej", czyli Górny Egipt), chociaż nie brak dzieł pisanych i w innych odmianach tegoż dialektu. Dotychczas zdołano ustalić, że ukrycie tej biblioteki wiąże się w jakiś sposób z reformą monachizmu egipskiego, zainicjowaną przez mnicha Teodora w roku 367 po Chr. i wprowadzaną pod

znakiem powrotu do prawowierności opartej na zasadach św. Atanazego z Aleksandrii (295—373).

Wśród odkrytych w Nag-Hammadi dzieł znajduje się również i tzw. „Ewangelia Tomasza". Jest to jedna z trzech Ewangelii (Filipa, Macieja i Tomasza), które w kołach gnostyckich chętnie przeciwstawiano synoptykom. Tej Ewangelii Tomasza nie trzeba mieszać z apokryfem znanym dotychczas pod tą nazwą, a zawierającym szczegóły dziecięctwa Jezusa (*Evangelium infantiae*). Kodeks z Nag-Hammadi składa się z 42 foliałów złączonych razem, co tworzy 168 stronic całości, przy tym każda stronica (21×27 cm) zawiera 37 wierszy. Jak dane paleograficzne wskazują, pisano go w IV wieku, ale tekst innym pisarzom znany był już w połowie wieku II, co skłoniło H. C. Puecha i J. Doresse'a do ustalenia daty powstania samej „Ewangelii" ok. 140 roku po Chr. Jest to okres bardzo wczesny, a zasługujący tym bardziej na uwagę, że nie przesądza on wcale o spożytkowaniu materiałów wcześniejszych, nawet sięgających czasów apostolskich. „Ewangelia Tomasza" byłaby zatem jednym z najdawniejszych apokryfów, tym ważniejszym, że — jak wszystko wskazuje — nie jest ona dziełem gnostyka, ale raczej pisarza prawowiernego i tylko w niewielkim stopniu, już na wtórnym etapie, uległa nieznacznym nalotom gnostycyzmu.

Tylko w jakimś szczególnym znaczeniu nazwać by ją można Ewangelią. Nie zawiera ona bowiem opisów żadnych zdarzeń (*facta*) z życia Chrystusa, ale jedynie Jego powiedzenia (maksymy) w ogólnej liczbie 114. Jest to zatem luźny zbiór Logiów połączonych przypadkowo, bez określonej zasady kompozycyjnej. Zbiór ten mimo woli przywodzi na myśl dzieło Papiasza, biskupa z Hierapolis (ok. r. 130), który według Euzebiusza, napisał właśnie komentarz do takiego zbioru. Dzieło Papiasza zaginęło, zbiór z Nag-Hammadi został odnaleziony, ale któż stwierdzi, że chodzi o oto samo dzieło, do którego komentarz pisał Papiasz.

To prawda, że w niejednym przypomina ono Ewangelie synoptyczne, w których Logia tak ważną odgrywają rolę. Ale stosunek ten na razie pozostaje nieuchwytny. Nie wiadomo, czy nie chodzi o naśladownictwo, co zdaje się wynikać z szeregu porównań poszczególnych tekstów. W „Ewangelii Tomasza" są one bardziej rozwinięte i złączone ze szczegółami, trudnymi do wyjaśnienia w założeniu zależności literackiej, a nie opracowania tylko.

Znany egzegeta protestancki, O. Cullmann, zresztą uczony poważny o poglądach niezależnych, zbliżonych niejednokrotnie do katolicyzmu, w odkryciu „Ewangelii Tomasza" upatruje ważny etap w wykreślaniu drogi powstania Ewangelii kanonicznych. Wyrażenie „Piąta Ewangelia" wcale go nie razi, co więcej — w jej świetle

gotów jest osądzać i cztery pozostałe. Stanowisko takie jest jednak zasadniczo błędne. I to niezależnie od tego, czy w „Ewangelii Tomasza" nie przechowała się jedna czy druga maksyma Chrystusa, którą by za autentyczną uznać należało. H. C. Puech nie wyklucza tego *a priori*, chociaż jest dość sceptyczny w tym względzie, a niewiele różni się od niego i J. Doresse. Ten ostatni pozostawia egzegetom zadanie wyróżnienia w „Ewangelii Tomasza" maksym autentycznych, a nie spożytkowanych przez Ewangelie kanoniczne, od innych, mających niewątpliwie apokryficzny charakter. Jest to — dodać można — na razie niemożliwe. Prace krytyczne nad nowoodkrytym tekstem są dopiero w początkach i nawet gdyby ich wynik był zdecydowanie pozytywny, wiadomości naszych o Chrystusie Panu nie wzbogaciłoby to o żaden element istotny. Chodzi jedynie o różne sformułowania czy ciekawe analogie, pozbawione wszelkiego znaczenia doktrynalnego.

Odkrycie „Ewangelii Tomasza" przesądziło jednak kwestię papirusów z Oxyrhynchos. Okazało się bowiem, że wszystkie dwanaście odnalezionych tam maksym pochodzą właśnie z „Ewangelii Tomasza". Widocznie cieszyła się ona dużym wzięciem w Egipcie, skoro tłumaczono ją na inne języki i znano powszechnie. Na papirusach z Oxyrhynchos poznaliśmy ich tekst grecki, w Nag-Hammadi odkryto tekst koptyjski. Ale nie przesądza to wcale, że „Ewangelia" ta powstała wcześniej i pierwotny jej tekst, może nawet aramajski, znany był w Syrii przedtem, zanim dla użytku innych grup etnicznych nie przetłumaczono go na język grecki i koptyjski. To właśnie sprawia, że w badaniach nad Ewangeliami kanonicznymi liczyć się dzisiaj trzeba, bardziej niż dawniej, z tymi odgłosami, jakie z nauczania Chrystusa drogą ustnej tradycji przedostać się mogły prądem pozakanonicznym do innych kościołów, znajdując tam wyraz w dziełach oznaczanych ogólnym mianem: apokryfów [1].

## II

## CZWARTA EWANGELIA

Biblistyka zawdzięcza bardzo wiele papirologii. I to nie tylko w zakresie języka greckiego Nowego Testamentu, do czego w papirusach znaleziono liczne ilustracje, ale również w zakresie odkryć nowych tekstów. Na ogólną ilość 68 papirusów biblijnych wiele

---

[1] Por. J. Doresse, *Les livres secrets des gnostiques d'Egypte*, Paris, 1958; *L'Evangile selon Thomas ou les paroles de Jésus*, Paris, 1959; H. C. Puech, *Das Thomas-Evangelium*, w E. Hennecke — W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen*, Tübingen[3] 1959, 1, 199—223.

z nich wypełnia lukę powstałą między datą najdawniejszych kodeksów (IV wiek), a czasem powstania poszczególnych ksiąg (I wiek): stąd znaczenie papirusów dla historii i krytyki tekstu. Chodzi tu przy tym nie tylko o odkrycia kodeksów obszernych, zawierających wiele ksiąg biblijnych (papirusy Chester Beatty), ale i o nieznaczne fragmenty ważne ze względu na swe dawne pochodzenie oraz czas i miejsce powstania (Papirus Egertona 2 i papirus Rylandsa 457). Ponadto niektóre z nich, zwłaszcza ten ostatni posiada szczególne znaczenie nawet dla krytyki literackiej, a to z powodu tylko lat 40—50 dzielących go od daty powstania czwartej Ewangelii.

Do liczby papirusów biblijnych, pozwalających ustalić tekst (krytyka tekstualna) i pochodzenie (krytyka literacka) czwartej Ewangelii, należy odkryty niedawno papirus Bodmer II, zawierający z niewielkimi brakami całą Ewangelię Jana (1, 1—21, 9). Pochodzi on ze zbiorów znanego kolekcjonera szwajcarskiego Marcina Bodmera, wsławionego wydaniem wielu arcydzieł literatury światowej. Założona przez niego w Cologny pod Genewą biblioteka (*Bibliotheca Bodmeriana*) ma za zadanie gromadzenie i publikację tekstów o znaczeniu światowym. Jej dziełem było np. opublikowanie papirusu z 5 i 6 księgą *Iliady*, znanego w nauce jako Papirus Bodmer I.

M. Bodmer, podobnie jak i Chester Beatty, miał szczęśliwą rękę w nabywaniu tekstów. Nie należy to do zadań łatwych. Wystarczy przejść się po antykwariatach Konstantynopola, Bejrutu, Jerozolimy czy Kairu, ażeby zdać sobie sprawę, ile falsyfikatów jest w obiegu i jak często znajdują one możnych nabywców. Papirus z Ewangelią Jana M. Bodmer nabył w Egipcie i dość długo czekał on na publikację przez V. Martin, pt. *Papyrus Bodmer II. Evangile de Jean (chapitres I à XIV), „Bibliotheca Bodmeriana"*, Cologny prés Genève, 1956, in 4°, 156 stronic + 3 tablice kolorowe. W dwa lata później wydano fragmenty dalszych rozdziałów: V. Martin, *Papyrus Bodmer II. Supplément: Evangile de Jean, chap. 14—21,* Cologny près Geneve, 1958.

Papirus Bodmer II — jest to obszerny, bo liczący 108 stronic kodeks (nie zwój) kształtem przypominający zwykłą dzisiejszą książkę. Format taki nie zadziwia nas dzisiaj, bo znamy i inne papirusy z tego mniej więcej okresu również w formie kodeksu. Stronice są niewielkie, niemal kwadratowe (16,2×14,2 cm). Jak z obliczeń wynika, całość Ewangelii wynosiła 146 stronic. Zaznaczyć warto, że brak stronic od 35 do 38, tj. rozdziału 6, 11—35.

Pismo papirusu należy do najpiękniejszych ze znanych nam typów. Przejawia się w nim ta sama troska o stylizację liter uncjalnych bez najmniejszej skłonności do kursywy, to samo sta-

ranie o bądź to niemal kwadratowy, bądź też kulisty wygląd liter, które zauważamy w papirusie Egertona lub Rylandsa. Litery są wyraźnie oddzielone jedna od drugiej, a ich grafia i charakterystyczne szczegóły nie pozostawiają żadnej wątpliwości, że jesteśmy w pełni II wieku po Chr., może nawet pod jego koniec, oraz że papirus wyszedł ze *scriptorium*, w którym na estetyczny wygląd pisma zwracano baczną uwagę. Można by przytoczyć wiele innych tekstów z literatury klasycznej, wykonanych równie starannie, co w niemałym stopniu ułatwia ustalenie daty ich powstania. Wiek II po Chr. Ta ustalona data papirusu, zawierającego czwartą Ewangelię w jej dzisiejszym kształcie, znaczy bardzo wiele. Oznacza ona ni mniej ni więcej tylko koniec legendy o późnym czwartej Ewangelii powstaniu, co automatycznie przekreślało autorstwa Jana Apostoła i z księgi tej czyniło raczej opracowanie teologiczne niż Ewangelię, i to pochodzące od anonimowego autora, na wpół teologa i na wpół mistyka, nie troszczącego się bynajmniej o prawdę historyczną, ale raczej o pogodzenie chrześcijaństwa z greckim sposobem myślenia na późniejszym już etapie rozwoju nowej religii. Taki pogląd na czwartą Ewangelię przez 100 lat z górą uznany był w kołach krytyki liberalnej za obowiązujący. Może najbardziej konsekwentnie przedstawił go A. Loisy (1857—1940), gdy pisał: „Taką jest ta księga (tj. czwarta Ewangelia) wzniosła i niejednolita, której zadaniem było narzucić i utrwalić teologię chrześcijańską. Jakiś prorok mistyczny, gdzieś pod koniec pierwszego wieku lub na początku drugiego, raczej mistrz gnozy niż apostoł wiary, nakreślił poematy i wizje symboliczne stanowiące podstawę czwartej Ewangelii. Nieco później, ok. 135—140 roku, te wzniosłe spekulacje włączono w ramy opisu ewangelicznego, aby stworzyć podręcznik chrześcijańskiego wtajemniczenia, analogicznego do tych, jakie były już w obiegu w gminach chrześcijańskich. Wtedy to prawdopodobnie zostały ustalone dane chronologiczne i dokonano zapożyczeń z Ewangelii synoptycznych. W tej formie księga była anonimowa i jej znajomość ograniczona właściwie do prowincji Azji. Jakieś 15 lub 20 lat później, ok. 150—160 roku, gdy zjawiła się herezja Marcjona, księgę poprawiono, uzupełniono, i to nie bez wprowadzenia zmian, nie tylko jeśli chodzi o dodanie rozdziału 21, ale również przez poprawki i uzupełnienia w samym tekście. I tak przygotowaną podano bez zażenowania jako dzieło apostolskie" [2].

Można podziwiać daty poszczególnych etapów narastania księgi, ustalone przez A. Loisy'ego. I to tym bardziej, że już w momencie ich publikacji (r. 1936) okazały się one całkowicie iluzoryczne.

[2] Por. *Les origines du Nouveau Testament*, Paris, 1936, s. 254.

Przecież to w roku 1935 ogłoszono obydwa papirusy: Egertona i Rylandsa wykazujące, że czwarta Ewangelia znana była w Egipcie ok. r. 100 po Chr. A więc nie ok. roku 140 i nie tylko w Azji. Właśnie obydwa wymienione papirusy, zawierające zresztą cytaty (Egerton) lub niewielki fragment (18, 31—33; 37—38) czwartej Ewangelii (Rylands), uznane zostały powszechnie za peremptoryczny niemal dowód wczesnego jej powstania i rozpowszechnienia w całym Kościele już ok. 100 roku po Chr. Przecież to nie żaden egzegeta katolicki, ale krytyk znany ze swych liberalnych poglądów J. G. H. Hoffmann, pisał przy tej okazji: „W istocie po roku 1935 wydaje się rzeczą ustaloną, że ta Ewangelia powstała pod koniec pierwszego wieku, jak to wynika z publikacji dwóch fragmentów papirusów egipskich pochodzących najoczywiściej z początków drugiego wieku. Fragmenty zawierają tekst tej Ewangelii, z czego z całą oczywistością wynika, że Ewangelia ta była znana w Egipcie ok. roku 100" [3]. Tak pisał liberalny krytyk biblijny na kilka lat przed odkryciem papirusu Bodmer II. Jakżeby inaczej sformułował swoje zdanie dzisiaj, mając przed sobą już nie fragmenty, ale niemal pełny tekst tej Ewangelii, która przez długie dziesiątki lat była przedmiotem gwałtownych ataków ze strony liberalizmu. I jeśli dziś krytyka zmuszona jest do wyznaczenia daty jej powstania na pierwszy wiek po Chr., to mimo woli wraca na pozycje zajmowane zawsze przez egzegetykę katolicką upatrującą w tej Ewangelii dzieło tego Apostoła, który rozwijając żywą działalność w Efezie zakończył życie w tym mieście ok. 100 roku po Chr.

## III

## ODKRYCIA NAD MORZEM MARTWYM

Wśród ludzi interesujących się zagadnieniami humanistycznymi trudno dziś znaleźć kogoś, kto by nie słyszał o odkryciach w Qumran.

Upłynęło już trzynaście lat od owej wiosny 1947 roku, kiedy to beduin z plemienia Taamire, poszukując zabłąkanej owcy, znalazł w jednej z grot skalnych na zachodnim brzegu Morza Martwego dzban z pergaminowymi zwojami pokrytymi starożytnym pismem. Na terenach tak nasyconych historią często się zdarzają niespodziewane odkrycia. Tym razem jednak uczeni, idąc dalej po śladach wskazanych przez beduina, odnaleźli dokumenty zupełnie niezwykłej wagi. Zbadano inne groty w owej pustynnej okolicy, w pobliżu

[3] Por. *Les Vies de Jésus et le Jésus de l'histoire*, Paris, 1947, s. 197.

ruin zwanych Chirbet Qumran, i wydobyto z nich wiele tekstów — hebrajskich i aramajskich — zapisanych na pergaminie, całą „bibliotekę" ukrytą w skalnych pieczarach. Kiedy się okazało, że teksty te pochodzą z początków naszej ery, że mogą one rzucić snop światła na sytuację Palestyny w owym okresie, gdy rozgrywały się tam wydarzenia opisane w Nowym Testamencie, uczeni nie wahali się oznajmić, że jest to „największe odkrycie biblijne", jakie kiedykolwiek miało miejsce. Przystąpiono do odczytywania i historycznej analizy znalezionych dzieł. Praca ta trwa do dziś i będzie jeszcze trwać zapewne kilkanaście lat. Rośnie ogromna literatura naukowa w wielu językach, powstało nawet specjalne czasopismo „Revue de Qumran", skupiające wokół siebie uczonych zajętych badaniami w tej dziedzinie. Co pewien czas ukazują się też na ten temat relacje, nawet w prasie popularnej, nie zawsze kompetentne i poważne. Wszystko to jednak świadczy o wielkiej atrakcyjności problemów biblijnych dla współczesnego człowieka. Odkrycia i dyskusje dotyczące Biblii poruszają nas znacznie żywiej niż rozprawy o Egipcie faraonów czy nawet o Grecji.

Czytelnicy, do których dochodziły różne echa owych badań „qumrańskich", nieraz bardzo sensacyjne, chcieliby zapewne wiedzieć, jakie są ich rzeczywiste wyniki, jaki obraz wyłania się z dyskusji naukowej, trwającej już ponad dziesięć lat, i jakiego rodzaju światło mogą rzucić odkrycia w Qumran na wydarzenia Nowego Testamentu.

Aby zbliżyć się do tych zagadnień, trzeba najpierw opisać — przynajmniej w skrócie — czym są teksty odkryte nad Morzem Martwym i kim byli ludzie od których one pochodzą. Kiedy uczeni wydobywali pergaminowe zwoje z pieczar, najpierw zwrócili uwagę na odpisy poszczególnych ksiąg Starego Testamentu z owej skalnej „biblioteki", które dla filologicznych badań nad tekstem biblijnym mają wielkie znaczenie, ponieważ są prawie o tysiąc lat starsze od biblijnych manuskryptów hebrajskich znanych dotychczas. Niebawem jednak okazało się, że są tam również inne teksty, pozabiblijne, te właśnie, które później nazwano „literaturą qumrańską". Na podstawie sprawdzianów wewnętrznych, na podstawie aluzji do pewnych wydarzeń historycznych, narzucał się wprost wniosek, że czas powstania owych dzieł trzeba wyznaczyć na lata: 150 przed Chr. — 68 po Chr.

Z tekstów tych począł wyłaniać się obraz określonej społeczności religijnej, żyjącej niegdyś w owej pustynnej okolicy. Kiedy zbadano dokładnie (w latach 1951—56) starożytne ruiny w Qumran, znajdujące się w pobliżu grot, stwierdzono, że istniało tam w starożytności osiedle zbudowane za panowania Jana Hirkana (135—104 przed

Chr.). Zostało ono zniszczone trzęsieniem ziemi w r. 31 przed Chr., ale w ćwierć wieku później, za panowania Archelausa (4 przed Chr.—6 po Chr.), podźwignięto je z ruin i było znowu zamieszkane aż do r. 68 po Chr., kiedy to zbliżające się działania wojenne za Wespazjana zmusiły mieszkańców Qumran do ucieczki. Osiedle to było właśnie siedzibą zrzeszenia religijnego, które poznajemy dzięki odkrytym tekstom. Ludzie z Qumran przepisywali księgi we własnym *scriptorium,* a kiedy musieli opuścić osiedle, ukryli swą bibliotekę w pobliskich pieczarach skalnych.

Należące do tego księgozbioru teksty pozabiblijne są ściśle związane z wewnętrznym życiem społeczności. Jest wśród nich obszerny traktat, określający zarówno organizację jak i główne idee zrzeszenia żyjącego w Qumran; nazwano go „Księgą Reguły". Jest również zbiór hymnów religijnych, wzorowanych na psalmach z Biblii, i niezwykły dokument, któremu uczeni nadali tytuł: „Wojna Synów Światłości z Synami Ciemności", a którego treść stanowią przepisy dotyczące prowadzenia wojny eschatologicznej: ostatecznej walki o zwycięstwo dobra nad złem. Są wreszcie komentarze do niektórych ksiąg Starego Testamentu. Najważniejszy z nich jest komentarz do proroctwa Habakuka, komentarz bardzo szczególnego rodzaju: jego autor nie zamierza wyjaśniać myśli proroka (który żył w VII wieku przed Chr.), ale dostosowuje ją do swojej epoki i w ramy tekstu prorockiego wplata współczesną sobie historię, posługując się jednak kryptonimami i oznaczając główne osobistości takimi nazwami jak, „Mistrz Sprawiedliwości", „Człowiek kłamstwa" i „Kapłan bezbożny".

Dokumenty te pozwoliły zrekonstruować — przynajmniej w ogólnych zarysach — historię i charakter zrzeszenia. Wywodziło się ono od grupy wiernych wyznawców judaizmu, tzw. *hasidim,* którzy jeszcze w okresie Wojen Machabejskich, w okresie walki przeciwko tyranii syryjskiego króla Antiocha IV Epifanesa (175—164 przed Chr.), bronili obrzędów i obyczajów nakazanych przez *Torę.* Wojny Machabejskie trwały długo. Może już wtedy obrońcy *Tory* i Przymierza zorganizowali swoje zrzeszenie, którego zasady poznajemy z „Księgi Reguły", i stworzyli sobie stałą siedzibę na pustyni judzkiej. Kiedy zaś Machabejczycy, przywódcy wojny narodowej, po zwycięstwie nie spełnili pokładanych w nich nadziei i sięgnęli nie tylko po władzę polityczną, ale również po godność arcykapłańską, wówczas ich dawni sprzymierzeńcy uznali to za uzurpację i odcięli się od obozu rządzącego. Ich zdaniem tylko linia Sadoka, arcykapłana z czasów Salomona, miała prawo do godności arcykapłańskiej. Wyemigrowali w stronę Damaszku, ale w r. 37 wrócili znowu do Palestyny i osiedlili się w Qumran, gdzie żyli z dala od

siedzib ludzkich, urządzeni w sposób niemal militarny. Nowi władcy Palestyny, Herodiadzi, byli wobec nich tolerancyjni, tak że zrzeszenie mogło przez następne dziesięciolecia rozwijać żywą działalność.

W początkowym okresie badań nad odkrytymi tekstami niektórzy uczeni identyfikowali Qumrańczyków z Esseńczykami, znanymi nam z pism Józefa Flawiusza, Pliniusza i Filona. Po dokładniejszym jednak zanalizowaniu tekstów wyłoniło się wiele zasadniczych różnic, które zdają się przeczyć tej identyfikacji. Sami ludzie z Qumran nazywali siebie „synami Sadoka" zawierając w tej nazwie całą treść swego stosunku do świątyni jerozolimskiej, tak różnego od stosunku Esseńczyków. Jeśli odcięli się oni od świątyni, to tylko dlatego, że ich zdaniem była ona opanowana przez kapłanów samozwańczych. Bronili kapłańskiego legitymizmu przeciwko uzurpacji.

Zrzeszenie „Sadokitów" było jakby czymś pośrednim między zakonem a organizacją wojskową. Składało się z określonych grup członków: kapłanów, lewitów, Izraelitów, prozelitów. Zachowywali wspólnotę dóbr i byli poddani ścisłej dyscyplinie. Całym zrzeszeniem kierował Kapłan mający władzę naczelną. Pierwszym takim wodzem zrzeszenia — i jego twórcą — był ów tajemniczy „Mistrz Sprawiedliwości", o którym czytamy w komentarzu do Habakuka. On też miał być twórcą głównych idei religijnych, jakie ożywiały Sadokitów. Dążyli oni do tego, aby przywrócić *Torze,* Prawu Mojżeszowemu, łamanemu przez samozwańczych kapłanów, pełne znaczenie w życiu. Uważali, że są grupą ludzi, którzy dochowują wierności przymierzu z Bogiem, zdradzonemu przez innych, i którzy mają przygotować się na spotkanie czasów mesjańskich poprzez wewnętrzne oczyszczenie. Te czasy są już bardzo bliskie. Rozegra się wielka bitwa eschatologiczna pomiędzy siłami prawdy i siłami zła, pomiędzy „synami światłości" i „synami ciemności". Wizja tej bitwy, oczekiwanej przez Sadokitów, zawarta jest w owym dziwnym piśmie, o którym już wspomnieliśmy. Zastępami „synów światłości" kierować będzie Mesjasz z pokolenia Judy. Oprócz niego oczekiwali jeszcze Qumrańczycy, jak się zdaje, na drugiego Mesjasza, z lini Aarona, którego funkcja jednak rysuje się niezbyt wyraźnie. Cała zresztą wizja eschatologiczna i mesjanistyczna Sadokitów jest pod wieloma względami zamglona i niejasna.

Znacznie wyraźniej ukazuje się nam postawa religijna i moralna, jaką zachowywali ludzie z Qumran. Etyka ich była oparta na ścisłej wierności wobec przepisów *Tory.* Przywiązywali też wielką wagę — co jest zresztą bardzo znamienne dla ówczesnego judaizmu — do całego skomplikowanego systemu oczyszczeń i obmyć rytualnych,

w których jednak bardzo silnie podkreślali moralny aspekt oczyszczenia. Rytuał przyjęcia do zrzeszenia przewidywał przysięgę przestrzegania Prawa Mojżeszowego i nakazów zrzeszenia, publiczne wyznanie swych win i następujące potem błogosławieństwo. Nie ulega wątpliwości, że Sadokici żyli w atmosferze niezwykłej żarliwości moralnej. W ich „Księdze Reguły" znajdujemy obok norm organizacyjnych głębokie rozważania o walce między „duchem prawdy" i „duchem kłamstwa", a całość kończy się wzniosłym hymnem religijnym, który jest w swojej atmosferze tak bliski księgom prorockim Starego Testamentu. Również w innych hymnach odkrytych w Qumran, których część uchodzi za dzieło samego „Mistrza Sprawiedliwości", głęboko dźwięczą tony żarliwej wierności oczekiwania.

Taka więc była owa społeczność, która żyła na pustyni judzkiej w tym samym czasie, gdy rozgrywały się w Palestynie wydarzenia opisane w Nowym Testamencie: gdy Jan chrzcił, gdy Chrystus nauczał, gdy Apostołowie przygotowywali się do swoich zadań. Czy istniały jakieś związki pomiędzy powstającym chrześcijaństwem a społecznością Sadokitów? Zarówno głęboki ton ich religijności, jak i pewne elementy ich doktryny i obyczajów usprawiedliwiają takie pytanie. Toteż zostało ono postawione przez uczonych zaraz w pierwszym etapie badań.

Najpierw, oczywiście, nasuwa się zagadnienie, czy nie istniały kontakty osobiste pomiędzy wielkimi postaciami, znanymi z Ewangelii, a gminą z Qumran. Teoretycznie rzecz biorąc, kontakty takie są bardzo prawdopodobne. Same dane geograficzne i chronologiczne zdają się za nimi przemawiać, zwłaszcza jeśli chodzi o św. Jana Chrzciciela. Kiedy Jan rozpoczyna swoją działalność ok. 29 roku po Chr., Qumrańczycy znajdują się w pełni rozwoju. Okolica, w której Jan chrzci, to dolny bieg Jordanu (od Jerycha do Wadi el-Harrar); siedziba Sadokitów zaś znajdowała się o kilka kilometrów dalej, na zachodnim brzegu morza. Również sposób życia Jana, jego dzież i pokarm — zdają się wskazywać na jakieś filiacje z Qumrańczykami. Toteż niektórzy autorzy wysnuli pospiesznie wniosek o dłuższym przebywaniu Jana w pustelni Sadokitów jeszcze przed rozpoczęciem jego działalności. Istotnie, kiedy czytamy w Ewangelii św. Łukasza (1, 80), że Jan jako dziecko przebywał „na miejscach pustynnych", to nie można wykluczyć, że wyrażenie to odnosi się do Qumran i że mały chłopiec z rodziny kapłańskiej — żeby posłużyć się wyrażeniem J. Daniélou — został oddany na wychowanie Sadokitom, którzy właśnie w ten sposób rekrutowali swoich członków. Niemniej trzeba pamiętać, że pustynia judzka jest rozległa i że przebywanie Jana Chrzciciela na

pustyni nie wskazuje zaraz, że trafił on do Qumran. Tak samo obyczaje Jana były po prostu trybem życia pustelnika i ascety, a „szarańcza i miód leśny" (chociaż te „dania" wymieniane są w dokumentach qumrańskich) stanowiły w Palestynie normalny pokarm wszystkich ludzi ubogich, bez względu na ich przynależność zrzeszeniową. Jest natomiast rzeczą znamienną, że Jan żyje samotnie, podczas gdy Sadokici żyli zawsze zespołowo; i samo opuszczenie Qumran — gdyby Jan rzeczywiście należał do ich zrzeszenia — groziłoby mu, w myśl panujących tam nakazów, nieobliczalnymi konsekwencjami.

Nie ma więc w naszych przekazach historycznych żadnych konkretnych śladów, które mogłyby wskazywać na jakiś bliższy kontakt św. Jana Chrzciciela z Sadokitami. Tak samo nie ma żadnych dowodów na to, żeby stykał się z nimi sam Chrystus. To prawda, że kiedy Chrystus rozpoczynał swoją działalność publiczną przyjęciem chrztu Janowego w dolnym biegu Jordanu, to wówczas tylko niewielka odległość dzieliła Go od Qumran. I gdy w Ewangeliach kanonicznych czytamy, że niebawem „był zawiedziony na pustynię przez Ducha i był przez dni czterdzieści kuszony przez szatana" (Łk 4, 1), to mimo woli przychodzi na myśl, czy też przypadkiem Chrystus owych czterdziestu dni nie spędził właśnie w Qumran. Wielu autorów — wśród nich o. Daniélou, przywiązujący tak wielką wagę do kontaktów św. Jana Chrzciciela z Sadokitami — nie widzi w tym nic nieprawdopodobnego. Nie podobna jednak uznać takiego rozwiązania za wystarczające, a to wobec postawy Chrystusa, tak różnej od postawy religijnej Sadokitów, że trzeba by racji specjalnych, aby ten czterdziestodniowy u nich pobyt uznać za prawdopodobny. Nie mamy żadnych danych, aby utrzymywać, że Chrystus zainteresował się bliżej Sadokitami, albo że przejął jakieś ich obyczaje. Niektórzy uczeni sądzą, iż na związek Chrystusa z Sadokitami wskazuje zastosowanie się do ich kalendarza w ustanowieniu Eucharystii. Data Ostatniej Wieczerzy jest, jak wiadomo, jednym z najtrudniejszych problemów egzegezy — ze względu na znaną rozbieżność między Synoptykami a czwartą Ewangelią (czternasty dzień miesiąca Nisan według Synoptyków, trzynasty Nisan według św. Jana). Cały ten problem chronologiczny jest bardzo skomplikowany, powiemy więc tu o nim tylko tyle, że w ostatnich latach odwołano się do różnicy między kalendarzem solarnym a księżycowym jako przyczyny różnicy w opisie Ewangelii. Owym starożytnym kalendarzem solarnym posługiwali się za czasów Chrystusa również Sadokici. Jeśli jednak Chrystus rzeczywiście stosował się do tego kalendarza (co zresztą wcale nie jest pewne), nie musi to bynajmniej oznaczać, że uległ

w tym względzie wpływowi Sadokitów. Kalendarz solarny bowiem miał wówczas wielu innych zwolenników i legitymował się pochodzeniem od Mojżesza; spotykamy się z nim w takich dokumentach, jak „Księga Jubileuszów" i „Księga Henocha". To samo należałoby powiedzieć i o rzekomych analogiach między religijnymi ucztami Sadokitów a ogólnym przebiegiem Ostatniej Wieczerzy. Wystarczy zapoznać się z materiałami dokumentarnymi dotyczącymi ówczesnych obyczajów religijnych, aby dojść do wniosku, że przebieg Ostatniej Wieczerzy nie różnił się w swych ramach ogólnych od rytuału przewidzianego na wieczerzę paschalną w ogóle. Natomiast to, co dotyczy chrześcijańskiej treści owej Wieczerzy, tj. Eucharystii, nie ma analogii w żadnych obrzędach ówczesnego judaizmu, nie wyłączając rytuału gminy qumrańskiej.

Jeśli uważnie przyglądamy się wszystkim argumentom, jakie w interpretacji niektórych autorów miałyby świadczyć o kontakcie św. Jana Chrzciciela czy też samego Chrystusa z gminą w Qumran, widzimy, że żaden z nich nie jest rozstrzygający. Jest natomiast rzeczą ze wszech miar godną uwagi, że Ewangelie nie znają nawet nazwy Sadokitów czy Esseńczyków, chociaż na tylu miejscach wymieniają Faryzeuszów i Saduceuszów.

Nie możemy więc znaleźć żadnych śladów udziału Sadokitów w wydarzeniach opisanych na kartach Ewangelii. Nie wyklucza to jednak możliwości dalszych badań nad problemem wzajemnego stosunku między zrzeszeniem religijnym w Qumran a powstającym chrześcijaństwem. Nawet bowiem przy braku kontaktów osobistych mogłyby oddziaływać na chrześcijaństwo same idee religijne i moralne Sadokitów. Jeżeli chcemy zdobyć pogląd na to zagadnienie, musimy najpierw postawić pytanie, czy w księgach Nowego Testamentu, które zawarły w sobie posłannictwo chrześcijańskie, nie można wyśledzić jakichś dowodów zależności od „literatury qumrańskiej". Czy można stwierdzić, że autorzy Nowego Testamentu znali dzieła Sadokitów i że w jakimkolwiek stopniu wzorowali się na nich? Czy są w księgach Nowego Testamentu jakieś charakterystyczne wyrażenia czy sformułowania, które by miały swoje analogie w dokumentach znad Morza Martwego?

Zaraz w pierwszym etapie porównywania tekstów z Qumran z Nowym Testamentem zwrócono szczególną uwagę na pisma św. Jana Apostoła i na *Listy* św. Pawła. Analogie „qumrańskie", jakie znajdowano w tych księgach, wydawały się najbardziej frapujące. W symbolicznym języku pism św. Jana występują ciągłe antytezy takich pojęć jak „światło" i „ciemności", „prawda" i „kłamstwo", „życie" i „śmierć". W podobne antytezy symbolicznych pojęć ujmowali i Sadokici swoją wizję dramatu moralnego.

W niektórych wypadkach św. Jan, mówiąc o walce między obozem Chrystusa, będącego „światłością świata", a obozem „księcia ciemności", posługuje się obrazami i metaforami, które mają bardzo znamienne analogie w qumrańskich opisach walki między obozem Boga a obozem Beliala. Równie znamienne są inne zbieżności wyrażeń i sformułowań, jakie wydobyto zarówno z czwartej Ewangelii, jak z *Listów* św. Jana i z *Apokalipsy*. Nie można więc wykluczyć tego, że Jan istotnie znał pisma Sadokitów, albo bezpośrednio stykał się z ich koncepcjami. Pisał on swoje księgi, jak wiadomo, już pod koniec wieku. Niektórzy uczeni wysuwają tezę, że w owym czasie Sadokici, błąkający się po zburzeniu Qumran, dotarli i do Efezu, gdzie przebywał św. Jan. W tym założeniu byłoby zrozumiałe, dlaczego pisma Janowe nawiązują do ich poglądów i terminologii. Byłaby to łączność zewnętrzna, pozwalająca Janowi nowe prawdy przybrać w znane formy i uczynić je w ten sposób zrozumiałymi dla otoczenia.

Znacznie trudniej natomiast jest domyślać się takiej łączności między św. Pawłem a Sadokitami. Analogie wydobyte z pism Pawłowych, choć również dosyć liczne, są na ogół mniej przekonujące. To prawda, że występują również u Pawła owe znamienne antytezy walczących ze sobą sił: „światła" i „ciemności", „ducha" i „ciała", i że w opisie tej walki posługuje się on nieraz metaforami militarnymi, które przywodzą na myśl pewne obrazy z pism qumrańskich. Są to jednak analogie takiego rodzaju, że nie muszą one świadczyć o zależności Pawła od dzieł Sadokitów. Jego sformułowania wywodzą się częściowo z ksiąg Starego Testamentu, częściowo zaś są po prostu charakterystycznym wyrazem pojęć i wyobrażeń, jakimi nasycona była ówczesna pobożność żydowska. Jeśli założymy, że Paweł czerpał niektóre swoje sformułowania z jakichś istniejących już tekstów, to można raczej przypuścić, że on, dawny faryzeusz, sięgał do dzieł bliższych mu pod względem ideowym niż pisma Qumrańczyków. Wszystko to jednak nie przesądza w niczym znajomości tych pism przez Pawła. Również ta kwestia musi pozostać otwarta.

Zanim jednak przejdziemy do innych zagadnień, warto jeszcze podkreślić, że wśród odkrytych nad Morzem Martwym dzieł nie znajdujemy takich, które co do rodzaju literackiego można by porównać z Ewangeliami, z *Dziejami* lub z *Listami*. Jedynie *Apokalipsa* zyskała w nich nowe punkty porównawcze, co zresztą nie jest rzeczą dziwną, ponieważ apokalipsa jako gatunek literacki była bardzo rozpowszechniona w piśmiennictwie ówczesnego judaizmu. Zasadniczy natomiast zrąb Nowego Testamentu składa się z dzieł zupełnie innego rodzaju. Świadczy to, że chrześcijaństwo

od początku wypowiadało się we własnych rodzajach literackich, prawie nie nawiązując do tych, które w Palestynie znane były od dawna.

Przede wszystkim jednak nowa była sama treść, jaką niosło chrześcijaństwo. Tu dotykamy zagadnienia najgłębszego, w pewnym sensie niezależnego zarówno od problemu kontaktów osobistych między chrześcijanami a Sadokitami, jak i od kwestii wpływów literackich. Chodzi w tej chwili o głębszą warstwę zależności i wpływów, o oddziaływanie samych idei religijno-moralnych, które mogą przecież wcielać się w różne formy literackie, zachowując tę samą treść. Mówiliśmy już o tym, że żarliwy ton religijności Sadokitów oraz pewne elementy ich doktryny mogły usprawiedliwić pytanie, czy w jakimś sensie nie byli oni „prekursorami" chrześcijaństwa, czy nie torowali drogi dla zasadniczych pojęć chrześcijańskich.

Pokusa pozytywnej odpowiedzi na to pytanie była dla niektórych autorów tak wielka, że w pewnym etapie badań wkroczyli oni na drogę raczej sensacyjną niż naukową. Wypadkiem skrajnym była tu działalność francuskiego semitologa, A. Dupont-Sommer, formułującego całą teorię „przedchrześcijańskiego chrześcijaństwa" Sadokitów. Warto poświęcić trochę uwagi tej teorii, ponieważ jest ona nieraz upowszechniana przez prasę popularną.

A. Dupont-Sommer sięgnął do historii Sadokitów i ośrodkiem jego zainteresowania stała się owa tajemnicza postać „Mistrza Sprawiedliwości", występująca — jak wspominaliśmy — głównie w komentarzu do Habakuka. Musimy teraz do niej wrócić. Była to jakaś osobistość historyczna, z którą w sposób niewątpliwy wiąże się powstanie zrzeszenia Sadokitów. Trudno jest jednak ją zidentyfikować, a nawet ustalić jej chronologię, tak samo jak trudno jest rozstrzygnąć kim byli „Kapłan bezbożny" i „Człowiek kłamstwa" — jego przeciwnicy, czy też przeciwnik (jeśli oba te ostatnie kryptonimy oznaczają jedną osobę). Niektórzy uczeni sądzą, że „Mistrzem Sprawiedliwości" był bohaterski arcykapłan Oniasz III (185—174 przed Chr.), a jego przeciwnikiem — „Człowiekiem kłamstwa" — król syryjski Antioch IV Epifanes, który złożył go z urzędu za opór przeciwko hellenizacji Judei. Inni znowu domyślają się raczej, że „Człowiekiem kłamstwa" i jednocześnie „Kapłanem bezbożnym" był któryś z Hasmonejczyków: Jonatan (160—143 przed Chr.) albo Aleksander Janneusz (103—76) — pierwszy władca żydowski, który swych przeciwników skazywał m. in. na śmierć krzyżową. Wtedy „Mistrzem Sprawiedliwości" byłby jakiś kapłan z owego okresu, przeciwstawiający się łamaniu *Tory* przez owych samozwańczych arcykapłanów z rodu Machabejczyków. Dowiadu-

jemy się, że musiał on znieść wielkie cierpienia w obronie Prawa i Przymierza. Może został ukrzyżowany z rozkazu Aleksandra Janneusza?

Francuski semitolog wystąpił z twierdzeniem, że „Mistrz Sprawiedliwości", twórca Sadokitów, nie tylko umarł na krzyżu, ale był przez swoich wyznawców uważany za Mesjasza i Odkupiciela, przy czym odkupienie to dokonało się poprzez cierpienia opisane przez Izajasza w pieśniach o słudze Jahwy (52, 13—53, 12). Po swojej śmierci „Mistrz Sprawiedliwości" miał zmartwychwstać i miał przyjść powtórnie, aby dokonać sądu na światem i ukarać winnych; i wierni Sadokici oczekiwali na jego przyjście. W świetle tych twierdzeń Dupont-Sommera tajemniczy „Mistrz Sprawiedliwości" stawał się ni mniej ni więcej tylko pierwowzorem postaci Chrystusa, takiej, jaka rysuje się w Ewangeliach. I sam twórca tej teorii (zanim nie stonował wielu ze swoich tez) oświadczył, że Chrystus jest istotnie „zdumiewającą reinkarnacją Mistrza Sprawiedliwości".

Kiedy jednak inny semitolog, J. Allegro, wygłosił przez radio angielskie odczyt, powtarzając zasadnicze tezy Dupont-Sommera, wówczas wszyscy uczeni z międzynarodowej ekipy, zajętej w Jerozolimie odczytywaniem znalezionych tekstów, opublikowali w prasie („Times" z 16 marca 1956 roku) wspólne *dementi*. Stwierdzili oni, że w tekstach nie ma ani żadnej wzmianki o ukrzyżowaniu „Mistrza", ani żadnych aluzji do oczekiwanego zmartwychwstania. „Jesteśmy przekonani — pisali uczeni z Jerozolimy — że albo Mr Allegro źle przeczytał teksty, albo zbudował łańcuch domysłów, nie opartych na materiałach".

W jaki więc sposób mogło się zdarzyć, że dwaj semitolodzy odczytali w tekstach rzeczy, których tam nie było? Zagadka ta do pewnego stopnia się wyjaśnia, jeśli pamiętamy, jakie trudności wiążą się z odczytywaniem tekstów bardzo zniszczonych. Dokumenty znalezione w grotach nad Morzem Martwym, to często zwoje bez początku lub końca, czasem tylko luźne fragmenty, nie wiadomo do jakiego należące dzieła. Uczeni usiłują dopasować fragmenty. Starają się też uzupełnić brakujące wyrazy czy wiersze, aby uniknąć przerw w tekście. Uzupełnienia takie i domysły są nieraz niezbędne dla zrozumienia treści dzieła. Trzeba jednak być w tej pracy bardzo ostrożnym, aby nie wprowadzać do tekstu elementów obcych, nie mających żadnego pokrycia; aby nie „fantazjować" na temat tekstu. Czasem jeden wyraz wprowadzony w jakimś miejscu zdania może zmienić sens i charakter całego fragmentu. Dupont-Sommer i Allegro nie zachowali koniecznej ostrożności. W zepsutych i niejasnych miejscach tekstu domyślali się takich treści, jakie

odpowiadały powziętemu z góry przekonaniu o „przedchrześcijańskim chrześcijaństwie" Sadokitów.

Nad ich domysłami jednak inni uczeni przeszli do porządku dziennego, stwierdzając, że w tekstach, które mają przed oczyma, postać „Mistrza Sprawiedliwości" rysuje się zupełnie inaczej. Nie ma żadnych wzmianek o jego mesjańskiej godności. Dowiadujemy się tylko tyle, że był on wielkim Nauczycielem, znawcą Prawa i Proroków, mających szczególny dar do ich wyjaśniania. Życie jego upływało wśród ciągłych prześladowań. Okoliczności jego śmierci są nieznane. Nie jest wykluczone, że umarł w Qumran śmiercią naturalną, pozostawiając po sobie pamięć wielkiego Nauczyciela, twórcy zrzeszenia i twórcy teorii „Nowego Przymierza", które Sadokici realizowali według jego wskazań.

Rozwiała się więc teoria o „Mistrzu Sprawiedliwości" — zresztą ostrożni badacze nigdy nie spodziewali się tego, że w dokumentach z Qumran znajdą jakieś elementy pojęć stanowiących zasadniczą treść chrześcijaństwa. Nawet jednak jeśli chodzi o sprawy mniejszej wagi, to znalezienie jakichś istotnych ogniw pomiędzy doktrynami i obyczajami Sadokitów a chrześcijaństwem jest bardzo trudne. Narzucające się w pierwszej chwili analogie okazują się — przy dokładniejszym badaniu — elementami znacznie mniej ważnymi od owych głębokich różnic, jakie dzielą ideologię Sadokitów od chrześcijaństwa.

Analogie te narzucają się zwłaszcza w stosunku do nauk św. Jana Chrzciciela, w stosunku do całego jego posłannictwa, które na pierwszy rzut oka wydaje się tak bliskie posłannictwu Sadokitów. Mesjanizm, eschatologia, obmycia rytualne, zapowiadanie sądu i kary Bożej na tych, którzy wzgardzą niezwłoczną pokutą, wreszcie przygotowywanie siebie i innych na spotkanie niejako czasów mesjańskich — wszystkie te rysy wspólne są zarówno Sadokitom jak i św. Janowi Chrzcicielowi. Od razu jednak można odpowiedzieć, że co się tyczy treści nauk Jana, to tematyka ich nie była bynajmniej jakąś specjalnością Sadokitów. Są to po prostu tzw. wielkie tematy późnego judaizmu, w którym i eschatologia i dualizm, potrzeba oczyszczeń rytualnych, a zwłaszcza ogólnego oczyszczenia przez ogień akcentowana była od dawna. Nie należy natomiast zapominać o tym, że podczas gdy Sadokici oczekiwali na Mesjasza mającego stoczyć wielką bitwę apokaliptyczną, Mesjasz, którego zapowiada Jan, ma zadanie wyłącznie religijne, syntetyzujące się w pojęciu „zgładzenia grzechów świata" (J. 1, 29). Również chrzest Jana swoją wewnętrzną treścią różni się zasadniczo od owych nieustannie się powtarzających obmyć rytualnych, praktykowanych przez Sadokitów. Jego chrzest przyjmowano tylko

raz jeden dla zaznaczenia zmiany wewnętrznej i pełnej gotowości do wzięcia udziału w erze mesjańskiej. Najważniejszą jednak ze wszystkich różnic, tą, która najbardziej broni Jana przeciw pomawianiu go o ideowe związki z Sadokitami, jest jego uniwersalizm. Sadokici udział w erze mesjańskiej przewidywali tylko dla własnego wybranego grona, nie obejmującego nawet wszystkich pokoleń izraelskich. Trzeba stwierdzić, że w porównaniu do mesjanizmu Proroków mesjanizm Sadokitów uległ znacznemu zawężeniu. „Synami światłości" byli dla nich właściwie tylko przedstawiciele pokoleń Lewiego, Judy i Beniamina. Św. Jan natomiast wzywa wszystkich i udziela chrztu każdemu, kto wewnętrznie zrozumiał jego potrzebę.

Te zasadnicze różnice postawy religijno-moralnej przejawiają się jeszcze wyraźniej w działalności i naukach samego Chrystusa. W nauce o obowiązku miłości, nawet wobec wrogów, uniwersalizm chrześcijański dochodzi do szczytu i stanowi diametralne przeciwieństwo doktryny głoszonej w Qumran, według której należało „nienawidzieć wszystkich synów ciemności, każdego według winy jego" („Księga Reguły" 1, 10). Bardzo znamienny również, jeśli chodzi o porównywanie chrześcijaństwa z nurtami ówczesnego judaizmu, jest stosunek Chrystusa do pewnych przepisów rytualnych, a zwłaszcza do prawa szabatu. Pamiętamy, że rygorystyczne i czysto formalne prawo szabatu, z taką przesadą stosowane przez Faryzeuszów, stało się powodem wielu konfliktów między nimi a Chrystusem. A cóż dopiero mówić o Sadokitach, którzy w rygoryzmie tym dochodzili do absurdu i na pewno z wielkim przerażeniem przyjęliby wiadomość o kimś, kto „uzdrawia w szabat" i w bezwzględny sposób łamie formalistyczne zakazy.

Główną treść wszystkich tych różnic można zawrzeć w stwierdzeniu, że Sadokici — przy całej swojej żarliwości religijnej — mieli jednak zupełnie inną koncepcję ery mesjańskiej. Jest przy tym rzeczą szczególną, że do swojego pojęcia Mesjasza, mającego stoczyć wielką bitwę apokaliptyczną, stosowali ogólnie znane proroctwa mesjańskie Starego Testamentu, harmonizując je z zadaniami nie przewidzianymi przez autorów natchnionych. Na te same proroctwa powołują się księgi Nowego Testamentu interpretując je w zupełnie odmienny sposób, mówiąc o Mesjaszu jako Odkupicielu świata.

To gruntownie odmienne pojęcie mesjanizmu, tak samo jak odmienna wizja eschatologiczna, a przede wszystkim chrystocentryczny charakter chrześcijaństwa oddziela wyraźnie wszystkie księgi Nowego Testamentu od ideologii zawartej w dziełach Sadokitów, nawet wtedy, gdy można znaleźć między tymi dwoma ro-

dzajami pism pewne analogie w sformułowaniach, tematyce czy pojęciach religijno-moralnych. Mówiliśmy wyżej o takich analogiach, występujących zwłaszcza w pismach św. Jana. Z tym większym jednak naciskiem trzeba podkreślić, że Sadokita czytający czwartą Ewangelię czy *Apokalipsę,* chociaż zrozumiałby wiele i natknął się na znany dla siebie język, nie zrozumiałby przecież zasadniczej treści tych ksiąg, których teologia skupiona przy Bóstwie Chrystusa przekreślała wszystkie jego poglądy, nadzieje zwycięskiej walki końcowej o tak dokładnie wypracowanej strategii i mętne oczekiwania mesjańskie.

Widzimy więc, że dokładniejsze badania rozbijają mit o Sadokitach jako ‚prekursorach chrześcijaństwa". Trudno jest również stwierdzić — w sposób zgodny z kryteriami nauk historycznych — czy w ogóle istniały jakiekolwiek kontakty, choćby negatywne, polemiczne, pomiędzy powstającym chrześcijaństwem a działalnością religijną kapłanów w Qumran.

Czy znaczy to że odkrycia nad Morzem Martwym okazały się mało ważne?

Bynajmniej. Kompetentni egzegeci od samego początku nie oczekiwali takich sensacji, jakich się spodziewali niektórzy dziennikarze. I nadzieje uczonych wcale nie zostały zawiedzione. Chodziło im bowiem nie o to, aby poszukiwać „prehistorii chrześcijaństwa", ale o to, aby jak najlepiej i jak najpełniej rozumieć dokumenty chrześcijańskie na tle ogólnej sytuacji i atmosfery epoki, w której powstały. A trzeba zauważyć, że sytuacja religijno-kulturalna Palestyny z I wieku przed Chr. była nam dotychczas znana tylko fragmentarycznie. Poza kilkoma apokryfami, jedynym źródłem informacji w tej dziedzinie, były dzieła historyków zajętych bardziej historią polityczną tego kraju niż jego prądami umysłowymi (Józef Flawiusz). Zmuszało to egzegetów do skrzętnego wykorzystywania dzieł powstałych później (*Miszna*), ale przechowujących wcześniejsze, nawet przedchrześcijańskie tradycje religijne. Odkrycia w Qumran zmieniły ten stan rzeczy o tyle, że obecnie rozporządzamy bogatą literaturą pochodzącą z I wieku przed Chr., mogącą nam służyć za punkt oparcia w rekonstrukcji religijno-kulturalnej sytuacji Palestyny tuż przed powstaniem chrześcijaństwa. Nie przekreśla to dokumentacji dotychczas znanej, ale uzupełnia ją i wyjaśnia w niejednym punkcie. Szczególnie jeśli chodzi o zagadnienia językowe, literackie i przede wszystkim doktrynalne.

Ten zasadniczy aspekt qumrańskiego odkrycia trafnie uwydatnia jeden z protagonistów odkryć nad Morzem Martwym i bodaj najlepszy ich znawca, M. Burrows, przeciwstawiając się zdecydo-

wanie bałamutnym teoriom budowanym na podstawie zewnętrznych podobieństw między księgami Sadokitów a księgami Nowego Testamentu. Swoje rozważania dotyczące stosunku odkrytych nad Morzem Martwym tekstów do chrześcijaństwa kończy on w następujący sposób:

„Wszystkie te paralele i punkty styczne oraz wiele innych, które przytoczono, są ważne dla badań nad Nowym Testamentem. Nie tracą one na znaczeniu przez to, że niektórzy uczeni zbyt wyolbrzymili ich doniosłość. Nie ma dostatecznych podstaw, by przypuszczać, że którykolwiek z autorów Nowego Testamentu słyszał o tej szczególnej grupie, która wydała Zwoje znad Morza Martwego. Nie widzę definitywnego dowodu na to, że tak było. Dlaczego członkowie Przymierza — albo jeśli kto woli, Esseńczycy — nie są wspomniani w Nowym Testamencie? A przecież niczego się nie przemilcza o faryzeuszach, sadueuszach i uczniach św. Jana Chrzciciela.

Co do mnie muszę pójść dalej i wyznać, że po siedmiu latach badań nad Zwojami znad Morza Martwego, nie widzę, by mój sposób dotychczasowego rozumienia Nowego Testamentu zmienił się istotnie. Jego judaistyczne tło stało się jaśniejsze i bardziej zrozumiałe, ale samo znaczenie ani się nie zmieniło, ani zasadniczo nie ukazało się w innym świetle... Ale czemu oczekiwać zbyt wiele? Czy nie wystarczy nam to, że możemy interpretować Nowy Testament mając większą pewność osiągnięcia właściwego rozumienia, ponieważ lepiej znamy jego umysłowe i duchowe tło? Znając w sposób pełniejszy ten świat, który wydał Ewangelie, jego głęboką pobożność, wielkie nadzieje i pełne patosu zbłądzenia możemy lepiej uświadomić sobie, co one przyniosły światu. Może największym osiągnięciem, będącym wynikiem odkrycia Zwojów znad Morza Martwego jest to, że pozwala nam ono przez kontrast jeszcze bardziej cenić naszą Biblię" [4].

IV

Logia Jezusa, papirus Bodmer II, odkrycia nad Morzem Martwym — to poszczególne etapy owego rewizjonizmu, rozpoczętego na wstępie obecnego stulecia, który pozwala nam dzisiaj księgi Nowego Testamentu w innym rozpatrywać świetle. Jakżeśmy daleko odbiegli od owych czasów, kiedy to egzegetyka katolicka stała bezradna wobec wzmagającego się naporu liberalizmu, w imię krytyki literackiej podważającego podstawy chrześcijaństwa. Trzeba

---

[4] Por. *The Dead Sea Scrolls*, New York, 1956, s. 342 n.

było dopiero faktów całkowicie nowych, aby wykazać bezpodstawność wielu z założeń tej krytyki, uważanych za nienaruszalne. Trzeba przyznać, że na ogół uznano ich wymowę, przez co badania nad Nowym Testamentem na nowe wprowadzono tory. I tylko jakiś zapóźniony epigon radykalizmu może dzisiaj występować przeciw powstaniu ksiąg Nowego Testamentu w wieku I po Chr. lub podważać ich autentyczność w oparciu o odrzucone już kryteria.

Odkrycia biblijne lat ostatnich pozwoliły nie tylko na obronę autentyczności i historyczności ksiąg Nowego Testamentu w sensie od dawna stosowanej apologetyki w tej dziedzinie, ale głównie dzięki literaturze Qumrańskiej na poszerzenie tła, na jakim zjawiło się chrześcijaństwo oraz na pogłębienie znajomości jego pierwotnej doktryny we wczesnych etapach rozwoju. A przez to nie tylko Ewangelie czy *Dzieje Apostolskie*, ale i *Listy* z *Apokalipsą* św. Jana włącznie zyskały nowe punkty porównawcze i niespodziewane naświetlenie ze strony dokumentów analogicznych i różnych jednocześnie, nie niwelujących bynajmniej odrębności chrześcijaństwa, ale uzasadniających ją w niejednym względzie. W ten sposób rewizjonizm w stosunku do krytyki literalnej zyskał nowe potwierdzenie a egzegetyka katolicka — nowy oręż w obronie prawdy Nowego Testamentu.

## DATY NIEKTÓRYCH ODKRYĆ BIBLIJNYCH W WIEKU XX

1. R. 1897 — odkrycie pierwszych siedmiu Logiów z Oxyrhynchos: B. P. Grenfell — A. S. Hunt, *Logia Jesu. Sayings of Our Lord from an early Greek Papyrus*, London 1897.
2. R. 1904 — odkrycie dalszych pięciu Logiów z Oxyrhynchos: B. P. Grenfell — A. S. Hunt, *New Sayings of Jesus and Fragment of a lost Gospel*, London 1904.
3. R. 1933—1937 — odkrycie przez Chester Beatty i opublikowanie przez F. G. Kenyona dwunastu kodeksów papirusowych, zawierających znaczną część Starego i Nowego Testamentu: F. G. Kenyon, *The Chester Beatty Biblical Papyri. Descriptions and Texts of twelve Manuscripts on Papyrus of the Greek Bible*, 8 tomów, London 1933—1937.
4. R. 1935 — opublikowanie znalezionego w nieznanych okolicznościach papirusu Egertona przez H. J. Bella — T. C. Skeata, *Fragments of an unknown Gospel and other carly christian papyri*, London 1935.
5. R. 1935 — opublikowanie nabytego w r. 1920 papirusu Rylandsa z fragmentem czwartej Ewangelii: C. A. Roberts,

*An unpublished fragment of the fourth Gospel in the John Rylands Library*, Manchester 1935.

6. R. 1945 — odkrycie w Khenoboskion w górnym Egipcie biblioteki gnostyckiej z wieloma tekstami biblijnymi.
7. R. 1947 — odkrycie nad Morzem Martwym manuskryptów o treści biblijnej i pozabiblijnej.
8. R. 1949 — pierwsza ekspedycja archeologiczna do grot nad Morzem Martwym.
9. R. 1952 — pierwsze z serii późniejszych badań archeologicznych w osiedlu Qumran.
10. R. 1956 — opublikowanie papirusu Bodmer II: V. Martin, *Papyrus Bodmer II. Evangile de Jean (chapitres 1 à XIV)*, Cologny—Gèneve, 1956.
11. R. 1958 — opublikowanie pierwszego syntetycznego opracowania biblioteki z Khenoboskion: J. Doresse, *Les livres secrets des gnostiques d'Egypte*, Paris 1958 oraz dalszego ciągu papirusu Bodmer II: V. Martin, *Papyrus Bodmer II. Supplément: Evangile de Jean, chap. 14—21*, Cologny—Genève 1958.
12. R. 1959 — opublikowanie krytycznego opracowania wraz z przekładem francuskim odkrytej w Khenoboskion „Ewangelii Tomasza": J. Doresse, *L'Evangile selon Thomas, ou Les Paroles de Jésus*, Paris 1959.

**Ks. Eugeniusz Dąbrowski**

ZYGMUNT KUBIAK

# POEZJA BIBLII

Piękność Biblii jest tą jej cechą, która najbardziej rzuca się w oczy niemal każdemu czytelnikowi. Piękność przedziwna, nieporównana. Ona to między innymi sprawia, że ciągle na nowo wraca się do Księgi. O tej piękności właśnie, o poetyckiej sile Biblii, chciałbym napisać parę uwag. Wybieram więc temat, który nie dotyczy najważniejszych problemów Księgi. Wiem, że o tych problemach nie można rozprawiać, jeśli się ma w ręku tylko pióro literata. Do Księgi, którą zgłębiały wieki i która jest najgłębszą podstawą naszego życia (choćbyśmy sobie tego nie uświadamiali), tylko zupełny głupiec może zbliżać się bez nieśmiałości, tak samo jak — według powiedzenia pewnego angielskiego generała — tylko głupiec odważa się wjechać na koniu do Jerozolimy. Będę więc poruszał się wśród opłotków świętego Miasta, będę krążył u podnóża Góry Syjońskiej.

Nie znaczy to jednak, że w moich uwagach ograniczę się do spraw wyłącznie literackich. Prawdę mówiąc — czysto literackich czy estetycznych rozważań będzie tu właściwie bardzo niewiele. Łatwo jest bowiem spostrzec — jeśli się czyta Księgę choć trochę uważnie — że jej wartości poetyckich nie sposób analizować tak, jak się analizuje piękność innych książek: *Eneidy* Wergilego czy wierszy Pawła Valéry. Rozpoczynamy wtedy zazwyczaj od analizy stylu. *Le style c'est l'homme.* Poprzez ocenę „środków poetyckich" zawartych w stylu docieramy do głębszych warstw dzieła. Taka jest zasada. Ale co mi ona pomoże wobec Księgi? Zapewne wszyscy zgodzą się na ogólne twierdzenie, że jej styl — niemal we wszystkich jej partiach — jest niezmiernie piękny; w naszym odczuciu wiąże się on z atmosferą całej Biblii, z tą szczególną atmosferą, za którą zaczyna się tęsknić, gdy choćby przez krótki czas nie czyta się Księgi. Ale co można więcej o nim powiedzieć oprócz tego, że działa na nas tak silnie?

Czasem myślę, że styl Biblii nie ma żadnego określonego charakteru. Często się go wcale nie zauważa przy czytaniu, chociaż

bywa bardzo niezwykły. Nigdzie — nawet w *Pieśni nad Pieśniami* — nie mogę przyłapać autorów biblijnych na literackim łowieniu słów i metafor. Ich normalny sposób mówienia jest sprawozdawczy, dosłowny. Podają fakty. Starają się tylko o dokładny, jak najdokładniejszy opis rzeczy. Jeśli zaś używają niezwykłych wyrażeń i metafor (a czynią to często), czujemy, że powoduje nimi to samo pragnienie dokładności, ścisłości opisu: używają ich, bo muszą, bo takie właśnie metafory narzucone są im przez ich niezwykłe doświadczenia. Kiedy czytam w *Apokalipsie*, w opisie końca świata, że *gwiazdy spadły z nieba na ziemię, jak gdy drzewo figowe wstrząśnięte wiatrem wielkim zrzuca niedojrzałe owoce swoje* — nie myślę: „jaki wspaniały obraz poetycki!" Myślę tylko o tym, że spadają gwiazdy. I wiem, że tego rozchwiania się przestrzeni kosmicznych nie można było w żaden inny sposób opisać. Nic nie działa na naszą wyobraźnię tak silnie jak metafora bardzo niezwykła, a tak dokładnie przylegająca do opisywanego zjawiska, tak zupełnie pozbawiona chwiejnej dowolności, tak daleka od wszelkiej intencji ozdobnictwa, że od razu przyjmujemy ją jako konieczną, niczym innym niezastąpioną, nienaruszalną, i czujemy wyraźnie, że to nie styl jest niecodzienny, lecz niecodzienne było widzenie, które trzeba było opisać. Tak samo, kiedy w księdze *Eklezjastyk* jest powiedziane, że mądrość *nakarmi nas chlebem żywota i zrozumienia*, od razu wiemy, o co chodzi, od razu wiemy, jakie ma być to „zrozumienie": zrozumienie rzeczy tak prawdziwych i potrzebnych jak chleb. Czy można było wyrazić tę myśl jeszcze prościej, niż to uczynił autor *Eklezjastyka*? Czy w ogóle można ją było wyrazić w jakikolwiek inny sposób?

Taki właśnie styl staje się w pewnym sensie niedostrzegalny i nie poddaje się analizie. Podobnie jest u największych pisarzy (pozabiblijnych) na szczycie ich sztuki. Podczas gdy w młodzieńczych dramatach Szekspira zauważamy styl i cieszymy się jego urokiem, to przy lekturze późnych tragedii, zwłaszcza *Króla Lira*, myślimy już tylko o burzy i nieszczęściu, o starym królu błąkającym się przez wrzosowisko. Autor *Lira* już nie jest literatem, szukającym artystycznych efektów; to co pisze, można nazwać nadliteraturą. Tak samo w świecie antycznym: podczas gdy *Eneida* jest genialnym dziełem literackim, Homer jest nad-literaturą (elementy czysto literackie, skonwencjonalizowane w formie „epickich ozdobników", odgrywają w *Iliadzie* i *Odysei* rolę tylko uboczną). Nie czytałem ani jednej dobrej analizy stylu Homera, takiej analizy, która by chwyciła to, co jest naprawdę istotne. Wszelkie analizy są bezsilne wobec stylu, w którym metafory nie są artystycznymi ozdobami, ale tylko najzwięźlejszym i najdokładniejszym ze wszyst-

kich możliwych sposobów wyrażenia tego, co trzeba było wyrazić. Taki jest też styl aforyzmów Heraklita (w przeciwieństwie do stylu Platona, który — jak mocno podejrzewam — nieraz nawet metafizykę poświęca dla literackiego efektu): „Łukiem napiętym jest życie, a celem jego strzały — śmierć". Taki jest styl tekstów Lao-Tse; i styl wersetów *Koranu*: „Któż cię pouczy, czym będzie Dzień Sądu? Ów dzień, gdy ludzie rozproszą się jak motyle, a góry będą się miotać jako strzępy wełny..." Czy zaopatrywanie tych straszliwych zdań (z Heraklita i z Koranu) w jakieś glossy estetyczne czy krytyczno-literackie nie miałoby w sobie pewnego posmaku śmieszności? Teksty tego rodzaju są ponad literaturą.

*

W Biblii jednak to piętno „nad-literackości", suwerenności wobec normalnych kryteriów estetycznych, jest silniejsze niż w jakichkolwiek innych tekstach. Silniejsza jest bowiem przede wszystkim jej piękność. Obiektywnym sprawdzianem tej siły może być oddziaływanie Księgi na literaturę i sztukę ludzkości, wpływ tak głęboki i rozległy, że nie można dla niego znaleźć żadnej analogii w dziejach ludzkiej kultury. Gdyby nie Biblia, nie byłoby katedr gotyckich, nie byłoby największych dzieł literackich średniowiecznej i nowożytnej Europy, nie byłoby Szekspira. Nie tylko Szekspira. Nie byłoby również *Koranu*, którego atmosfera — a nie tylko tezy doktrynalne — w dużej mierze wywodzi się z atmosfery Biblii, z klimatu poezji biblijnej. Księga więc niesie w sobie poezję o sile nieporównywalnej z niczym; wiemy zresztą o tym dobrze. Ale ta poezja, zawarta w tekstach autorów biblijnych, jest właśnie najtrudniejsza do zdefiniowania. Ma ona bardzo wyraźną atmosferę, bardzo wyraźny „smak", ale kiedy próbuję uświadomić sobie, na czym ten „smak" polega, staję zakłopotany.

Już wyżej zanotowałem to dziwne wrażenie: styl Księgi, będąc tak wspaniały i mocny, wydaje się jednocześnie jakby pozbawiony wszelkiego określonego charakteru. Może raczej należałoby powiedzieć tak: jego charakterystyczne cechy zewnętrzne wydają się nam nieistotne, ponieważ nie tłumaczą nam jego wspaniałości i siły. Można określić te cechy zewnętrzne, można „ustawić" Biblię na tle jej „kontekstu literackiego", na tle starożytnego piśmiennictwa ludów wschodnich. W rytmie jej zdań i obrazów można ukazać tradycyjne elementy dawnej poetyki semickiej, na przykład tzw. „paralelizm członów", występujący zarówno w Starym Testamencie jak i w Ewangelii i nadający wielu tekstom biblijnym szczególne rozkołysanie. Ale czy przez studiowanie tej „metody poetyckiej" zbliżymy się do źródła wspaniałości owych paralelnych wersetów?

Czy wyjaśnimy potęgę słów: *Gdy Ty im dasz, zbierać będą; gdy otworzysz rękę Twoją, wszystko się dobrem napełni. Ale gdy odwrócisz oblicze, zatrwożą się; jeśli zabierzesz ich ducha, omdleją i w proch się obrócą* albo słów: *Pokolenie przemija, pokolenie nadchodzi; a ziemia na wieki trwa... Wszystkie rzeczy trudne; nie wypowie ich człowiek słowami. Nie nasyci się oko widzeniem, ani ucho słyszeniem się napełni...*

Można też zestawiać teksty biblijne z literaturą egipską i babilońską. Można wskazywać na niewątpliwe pokrewieństwo — zarówno stylistyczne jak i treściowe — między aforyzmami Salomona a naukami Ptah-hotepa i Amen-em-Opeta. Ale jak wytłumaczyć ten fakt, że słowa tych egipskich mędrców czytamy jako teksty antykwaryczne (pod względem historycznym bardzo interesujące), a *Przypowieści* Salomona do dziś dnia dają przy lekturze rozkosz tak wielką, że w porównaniu z nimi aforyzmy wysławianego La Rochefoucaulda wydają się płaskie, nudne i schematyczne. Można porównywać psalmy Dawida z psalmami babilońskimi i wskazywać na podobną — w modlitwach obu narodów — monotonię wersetów, nawracających jakby bez końca do tego samego tematu, nieznużenie zaklinających boską Siłę — ale trudno wytłumaczyć, dlaczego tylko w psalmach biblijnych ta monotonia jest niby piętrzenie się fal, ciągle na nowo wydźwigających się w górę, wdzierających się na urwisty brzeg. Można wydobyć z piosenek harfiarzy egipskich odpowiedniki różnych elementów poetyckich *Pieśni nad Pieśniami;* można wskazywać na jej pokrewieństwo z konwencjonalną poezją miłosną i weselną starożytnego Wschodu. Ale nikt się nie łudzi, że w ten sposób wytłumaczy istotę *Pieśni nad Pieśniami,* przeniknie naturę tego dziwnego płomienia, którym ogarnięte są wszystkie obrazy biblijnego poematu.

To, że poezji biblijnej nie można „wytłumaczyć", czasem odpycha od niej ludzi o mentalności specyficznie „literackiej": ludzi, którzy właściwie wolą rozprawiać o literaturze niż ją przeżywać. Teoretycy abstrakcyjnych „sztuk poetyckich" — takich czy innych — i ci, co lubią rozkładać utwór na czynniki pierwsze, przeważnie nie poddają się urokowi Księgi, która — jak powiada Augustyn — „rośnie z maluczkimi". Stronią od niej, ponieważ teksty biblijne nie dają sposobności do takich eksperymentów. Słuchając Księgi, trzeba często „kłaść rękę na usta swoje", trzeba często mówić: „nie wiem", trzeba przyznać się: „nie rozumiem, czym jest ta siła". Można tylko opisywać tę piękność — próbować opisywać — tak jak opisuje się urok albo grozę krajobrazów: łąkę rozpostartą w słońcu albo burzę miotającą się wśród gór. Formalistyczna interpretacja Księgi wydaje mi się tak samo niemożliwa jak formali-

styczna interpretacja piękności przyrody. Dla poetyckiej wspaniałości Biblii, wznoszącej się ponad wszystkie dzieła poezji nie znajduję innego wytlumaczenia oprócz tego, że jej autorzy musieli być w jakimś szczególnym kontakcie z głęboką rzeczywistością świata.

*

Lepiej więc chyba po prostu czytać Księgę i patrzeć na obrazy, jakie otwiera ona przed nami. Są wśród tych wizji biblijnych również takie opisy, w których Księga mówi jakby o samej sobie: jak gdyby sama definiowała naturę swojej piękności i siły. Ale nie mówi wtedy o poezji. Mówi o Mądrości. Można powiedzieć, że Mądrość której imię pojawia się na tylu stronicach biblijnych, jest muzą Księgi, jest dla autorów Biblii tym, czym dla wielu innych poetów jest ideał Poezji, *spiritus poetriae*, jak to określa Goliard. Mądrość, czyli rzeczy ważne, które trzeba oznajmić. Trzeba to i to oznajmić, to i to opisać, nic więcej. Księga nie mówi: *Écoutez la chanson bien douce*, ale wzywa słowami Apokalipsy: *Kto może pojąć, niech pojmuje*. Zwraca uwagę czytelników tylko na treść swoich słów. Piękność wyłania się sama.

Odczytuję więc — z VIII rozdziału *Przypowieści* Salomona — opis owej Mądrości, która jest muzą Księgi:

*Czyż mądrość nie woła, a roztropność nie wydaje głosu swego? Na szczytach, na górach wysokich, przy drodze, w pośrodku dróg stojąc, przy bramach miejskich i w samych drzwiach odzywa się, mówiąc: O ludzie, do was wołam, a głos mój ku synom człowieczym! Zrozumiejcież maluczcy przezorność, a głupcy, uważajcie! Słuchajcie, bo o wielkich rzeczach mówić będę; i otworzą się usta moje aby opowiadały, co jest prawe...*

*Moja jest rada i prawość, moja jest roztropność, moje jest męstwo. Przeze mnie królowie królują i prawodawcy stanowią sprawiedliwość. Przeze mnie książęta panują i władcy wydają słuszne wyroki. Ja miłuję tych, którzy mnie miłują, a którzy rano wstają do mnie, znajdą mnie. Przy mnie są bogactwa i sława, pyszne majętności i sprawiedliwość. Lepszy bowiem jest owoc mój niż złoto i kamienie drogie, a plony moje niż srebro wyborne...*

*Pan mię posiadł na początku dróg swoich, pierwej niźli co uczynił od początku. Od wieku ustanowiona jestem, od dawna, pierwej niźli się ziemia stała. Jeszcze nie było głębiny, a ja już poczęta byłam. Jeszcze źródła wód nie wytrysnęły, jeszcze góry swym ciężkim ogromem nie stanęły — przed wzgórzami jam się rodziła. Jeszcze był ziemi nie uczynił, ani rzek, ani zawiasów okręgu ziemi. Gdy gotował niebiosa, byłam przy tym...*

*Z Nim byłam wszystko urządzając, i rozkoszowałam się każdego dnia, igrając przed Nim w każdy czas, igrając na okręgu ziemi; a rozkoszą moją — być z synami człowieczymi. Teraz tedy, synowie, słuchajcie mnie! Błogosławieni, którzy strzegą dróg moich. Słuchajcie napomnienia i bądźcie mądrymi, a nie odrzucajcie go. Błogosławiony człowiek, który mnie słucha i który czuwa u wrót moich każdego dnia, który pilnuje podwojów drzwi moich. Kto mnie znajdzie, znajdzie żywot i wyczerpie zbawienie od Pana; ale kto przeciw mnie zgrzeszy, zrani duszę swoją. Wszyscy, którzy mnie nienawidzą, miłują śmierć.*

To jest wielki tekst; pod niektórymi jego zdaniami rozwiera się otchłań. Trudno nie zauważyć, że dotyczy on spraw nieporównanie ważniejszych niż te, które są przedmiotem naszych obecnych rozważań. Ale tak jak cała Księga, tekst ten ma wiele warstw. Nie będę próbował interpretować jego głębi doktrynalnych; nie mam do tego ani podstaw, ani śmiałości. Chciałbym tylko zwrócić uwagę na ton głosu, jakim przemawia Mądrość, a zwłaszcza na pewne cechy wizji, którą otwiera przed naszymi oczyma ten fragment *Przypowieści.*

Mądrość mówi twardo, a jednocześnie dziwnie łagodnie i cicho. Woła, a nieraz ton jej głosu jest taki, jakby szeptała do ucha. Z największą swobodą potrafi zawrzeć wieczność w jednym zdaniu, przemawia tak władczo, jakby rozcinała wątpliwości ciosem miecza, a ciągle nawraca do jakiegoś prostego tematu i tłumaczy cierpliwie. Jest to łagodność i skromność siły, która jest tak silna, że nigdy nie musi wspinać się na palce.

W tej chwili jednak ważniejsze jest dla mnie tło, na którym ukazuje się Mądrość. Szczytową wizją całego opisu jest ten fragment, w którym widzimy Mądrość jako Siłę przedwieczną, pochyloną nad wielkimi zrębami powstającej ziemi, nad światłami zapalających się gwiazd. A przedtem, na samym początku tekstu, ujrzeliśmy ją, jak woła i biega po wszystkich gościńcach ziemi, jak staje „w pośrodku dróg, przy bramach miejskich", a nawet „w samych drzwiach". Te dwa obrazy przeglądają się w sobie nawzajem. Mądrość nadgwiezdna ukazuje się nam jako wędrowniczka przemierzająca zwykłe drogi ziemskie — zarówno góry jak i doliny — i pochylająca się ku każdym drzwiom. A potem jest jeszcze jeden rys przedziwny: Mądrość, która zna wszystkie otchłanie, „igra na okręgu ziemi, igra w każdy czas".

W tym opisie jest jakby synteza atmosfery biblijnej: taka właśnie jest cała Księga, jakże podobna do owej Mądrości, o której czytam w *Przypowieściach.* Nasycona poświatą z wysoka, pełna wiedzy o przepaściach — i pochylająca się ku każdym drzwiom,

wędrująca po wszystkich gościńcach, igrająca na okręgu ziemi. Czuwająca nad losami całej ludzkości, nad dziejami narodów, nad myślą prawodawców, którzy wtedy, gdy jej słuchają, „stanowią sprawiedliwość", a jednocześnie przemawiająca do wszystkich poszczególnych ludzi, którzy „wstają do niej rano". W całym układzie, w całej treści Biblii widzimy tę szczególną cechę: powiązanie rzeczy ogromnych z rzeczami zwykłymi, pozornie drobnymi. Obok relacji o dziejach wielkich prawodawców, którzy zmienili historię ludzkości, mamy w Księdze opowieści o „prywatnych" (ale pełnych głębokiego znaczenia) perypetiach takich postaci, jak Moabitka Rut czy młody Tobiasz, który wędruje poszukując żony. I kto towarzyszy Tobiaszowi? Anioł i pies. Kiedy wracają do domu, pies biegnie pierwszy: *Wtedy przybiegł naprzód pies, który był z nim w drodze, i jakby poseł przyszedłszy cieszył się, kręcąc ogonem swoim. I powstawszy ślepy ojciec (Tobiasza) zaczął potykając się biegnąć, a podając rękę słudze wybiegł naprzeciw syna swego; i objąwszy, pocałował go z żoną swoją, i poczęli oboje płakać z radości.* Niebawem zaś Anioł będzie opowiadał o prawach Wiekuistego.

Księga ciągle zestawia różne plany istnienia, odsłania tajemnice i szczegóły, ukazuje gwiazdy, zwierzęta i trawy polne. Przeglądając zbiory aforyzmów biblijnych, takich jak *Przypowieści* albo *Eklezjastyk*, możemy wyraźnie zobaczyć, jak Mądrość wędruje po wszystkich gościńcach i jak „igra na okręgu ziemi". Mówi o roztropności potrzebnej człowiekowi wobec gwiazd i wobec śmierci; o roztropności potrzebnej władcom; i o roztropności, która jest niezbędna każdemu do tego, aby uchronił się od biedy; nie tylko od biedy — nawet od zimna: o roztropności „niewiasty mężnej", która *nie będzie się bała dla domu swego zimna śnieżnego, bo wszyscy domownicy jej odziani są w podwójne szaty.* Mądrość przegląda się w tysiącu zwierciadeł, jawi się nam z coraz to innej strony. Wierzymy teraz, że istotnie *prędsza jest od wszystkich rzeczy, które się ruszają i dociera wszędzie.* Kiedy słuchamy jej, kiedy patrzymy na obrazy, które otwiera przed nami, czujemy się tak, jak byśmy wędrowali przez góry, albo jak byśmy oglądali świat na przemian „z lotu ptaka" i leżąc na ziemi, w najbliższym sąsiedztwie drzew i kamieni.

*

Biblia jest pełna barw ziemi. I pełna ciężaru ziemi. Żadna inna poezja nie ukazuje tak wspaniale urody i dziwności widzialnego świata, jak czyni to poezja tej Księgi, w której jest blask Mądrości

niedostępnej oczom. I żadna inna księga nie wyraża z taką siłą, z tak bolesną dokładnością, wszystkiego tego, co wiąże człowieka z ziemią i z innymi ludźmi. I wszystkiego, co jest brzemieniem i grozą życia, co jest trwogą człowieka wobec tajemnic. Posłuchajmy tylko przez chwilę.

Skarga chorego króla Ezechiasza (z księgi Izajasza). *W połowie dni moich pójdę do bram otchłani; szukałem ostatka lat moich. Rzekłem: Nie ujrzę Pana Boga na ziemi żyjących; nie ujrzę więcej człowieka i mieszkańca pokoju. Wiek mój przeminął i zwinięty jest ode mnie jak namiot pasterski. Przecięte jest jak od tkacza życie moje; gdy jeszcze wiłem, przeciął mię. Od rana aż do wieczora dokończysz mnie! Miałem nadzieję aż do rana; jak lew, tak połamał wszystkie kości moje. Od rana aż do wieczora dokończysz mnie!...*

Lament Jeremiasza nad zburzonym miastem ojczystym: *Jakże samotnie ono siedzi, to miasto pełne ludu! Stała się jakby wdową pani narodów, władczyni krain stała się hołdowną. Płacząc płakała w nocy, usta jej pełne łez; nie ma, kto by ją pocieszał ze wszystkich miłośników jej; wszyscy przyjaciele jej wzgardzili nią i stali się jej wrogami... Płaczą drogi Syjonu, bo nie ma, kto by szedł na święto uroczyste; wszystkie bramy jego zburzone, wzdychają jego kapłani, panny jego znękane, a sam gorzkością uciśniony...*

Rytm czasu, zanotowany przez Eklezjastę: *Wszystkie rzeczy mają swój czas i swym zamierzonym biegiem przemija wszystko pod słońcem. Czas narodzin i czas umierania, czas sadzenia i czas wyrywania tego co zasadzono, czas zabijania i czas leczenia, czas rozwalania i czas budowania, czas płaczu i czas śmiechu, czas narzekania i czas tańczenia, czas rozrzucania kamieni i czas zbierania, czas uścisków i czas wstrzymania się od uścisków, czas nabywania i czas tracenia, czas chowania i czas odrzucania, czas darcia i czas zszywania, czas milczenia i czas mówienia, czas miłowania i czas nienawiści, czas wojny i czas pokoju. — Cóż więcej ma człowiek z pracy swej?...*

Przeraźliwy rytm ziemskiego czasu, który buduje i niszczy, który obraca w popiół ciało człowieka i jego miasto ojczyste. Przeciwko temu rytmowi jednak wznosi się wołanie wierności. Zaklęcia Psalmisty: *Jeślibym cię zapomniał Jeruzalem, niech zapomniana będzie prawica moja! Niechaj przyschnie język mój do podniebienia mego, jeślibym na cię nie pomniał, jeślibym nie położył Jeruzalem na początku wesela mego!* — Nigdzie poza Biblią nie ma tak wielkich, tak żarliwych słów o wierności. Przypomnijmy jeszcze, co mówi Moabitka Rut do Noemi: *Nie sprzeciwiaj mi się, abym cię musiała opuścić i odejść, bo gdziekolwiek się obrócisz, pójdę, a gdzie zamieszkasz, i ja razem mieszkać będę. Lud twój,*

*lud mój: a Bóg twój, Bóg mój. Która ziemia ciebie umarłą przyjmie, na tej umrę i tamże miejsce pogrzebu otrzymam.* — I co mówi Oblubieniec w *Pieśni nad Pieśniami: Przyłóż mnie jako pieczęć do serca twego, jako pieczęć do ramienia twego; bo mocna jest jak śmierć miłość, twarda jak otchłań jest zazdrość; pochodnie jej — pochodnie ognia i płomieni. Wody mnogie nie mogły ugasić miłości i rzeki nie zatopią jej; choćby człowiek dał wszystką majętność domu swego za miłość, wzgardzi nią jak nicością.* — W *Pieśni nad Pieśniami* wierność rozświetla się już wielkim blaskiem nadziei.

A ponad to wszystko wznosi się w Księdze modlitwa — modlitwa człowieka czującego na swojej piersi wielkie brzemię świata Tak woła Psalmista: *Jako tęskni jeleń do źródeł wodnych, tak pragnie dusza moja do ciebie, Boże. Łaknęła dusza moja Boga mocnego, żywego: Kiedyż przyjdę, a okażę się przed obliczem Bożym? Były mi łzy moje chlebem we dnie i w nocy, gdy słyszę co dzień: Gdzież jest Bóg twój? Na tom wspomniał i wylałem na się duszę moją: że przyjdę na miejsce przybytku dziwnego, aż do domu Bożego, z głosem wesela i wyznania, jako śpiew biesiadnika. Czemużeś smutna, duszo moja? i czemu mię trwożysz? Miej nadzieję w Bogu, bo jeszcze będę mu wyznawał: zbawienie oblicza mego i Bóg mój.*

*

Teksty, które przed chwilą cytowałem, to tylko kilka krótkich fragmentów Starego Testamentu. Nie będę cytował tekstów z Ewangelii. Jeżeli w ogóle można mówić o poezji Biblii, to nie ulega wątpliwości, że w przypowieściach ewangelicznych, w wersetach wypowiadanych przez Chrystusa poezja ta dochodzi do szczytu. Ale nie odważę się na to, aby mówić o nich cokolwiek w tych „literackich" rozważaniach, aby je komentować chociażby przez zestawienie fragmentów. Zresztą również w cytatach ze Starego Testamentu wybierałem raczej jego bardziej „świeckie" aspekty — nie teksty najważniejsze, nie takie, które formułują główne prawdy wiary, chociaż są to przeważnie teksty największej piękności. Krążyłem — jak to zapowiedziałem na wstępie — tylko u podnóża Góry Syjońskiej.

Chciałem jednak właśnie zwrócić uwagę na te aspekty Księgi, które są może mniej znane. Nazwałem je ‚świeckimi". Ale czy podział na sprawy „religijne" i „świeckie" ma jakikolwiek sens? Biblia temu przeczy. Są w niej na pewno rzeczy rozmaitej wagi: partie ważniejsze i partie mniej ważne, ale przecież wszystkie one należą do świętej Księgi. Zarówno roztropne rady *Przypowieści*, perypetie Tobiasza i słowa tęsknoty za miastem ojczystym, jak

wielkie problemy metafizyczne *Księgi Hioba* i wielkie prawdy sformułowane w *Listach* św. Pawła. Ta szczególna cecha Biblii, zestawiającej rzeczy tak różne, budziła nieraz zdumienie. Po co to wszystko w świętej Księdze? Dlaczego Księga, która została napisana „dla naszego pouczenia", mówi o tylu rzeczach ubocznych? Tak pytali deiści XVII i XVIII wieku, tak pytają też ci, którzy uważają, że religia jest jakąś dziedziną specjalną, wydzieloną od reszty życia, albo że religia dotyczy wyłącznie problemów „spirytualistycznych". W Biblii jednak jest jakieś zupełnie odmienne pojęcie religii: religii jako czegoś, w czym się żyje. Księga ukazuje nie tylko największe prawdy, ale daje atmosferę, kontekst życia. Może towarzyszyć człowiekowi nie tylko w jego „metafizycznych momentach", ale jako lektura codzienna, rzucająca światło na wszystkie codzienne sprawy. Jakieś światło z wysoka.

Dlatego też Biblia wywarła tak wielki wpływ na cywilizację, na sztukę i literaturę. Sama będąc czymś znacznie więcej niż poezją, dała w świecie zachodnim początek zupełnie nowej literaturze, zupełnie nowej poezji. Zanim Księga przeniknęła do kultury europejskiej, ludzie cywilizacji grecko-rzymskiej mieli już wielką literaturę, odziedziczoną po minionych wiekach, która zdołała nawet przyswoić sobie wiele elementów wyobraźni poetyckiej sąsiednich ludów „barbarzyńskich" i była tak bogata i pełna, że na pozór niczego jej nie brakowało. Na to dziedzictwo klasyczne będą się powoływali przez wszystkie następne wieki poeci ery chrześcijańskiej — Dante, Szekspir, Mickiewicz. Ale ich twórczość (nawet wtedy, gdy starają się naśladować pisarzy greckich i łacińskich i gdy bardzo wiele im zawdzięczają) jest tak głęboko odmienna od wszystkiego, co istniało w świecie klasycznym, jak katedry gotyckie odmienne są od pogańskich świątyń. W wiekach, które oddzielają Dantego od Wergiliusza, wtargnęło do Europy coś, co dało literaturze zupełnie odmienny rytm, nie znaną przedtem temperaturę. Niektórzy humaniści Renesansu będą czynili wielkie wysiłki, aby wymazać to biblijne piętno i nawiązać bezpośrednio do literatury klasycznej — ponad wiekami Europy średniowiecznej. Jeszcze gorliwiej będą się o to starali niektórzy artyści neoklasycyzmu. Ale po wszystkich zachwytach Winckelmanna nad spokojnym, pogańskim pięknem, po wszystkich wierszach neoklasycznych i parnasistowskich przyjdzie Rimbaud, a potem twórcy „poezji nowoczesnej" XX wieku, która znowu ma znacznie więcej wspólnego z żarliwym rytmem *Eklezjasty*, z błyskawicową wizją *Pieśni nad Pieśniami*, niż ze statyczną poetyką horacjańską.

Ale ta siła, która przed wiekami przemieniła tak głęboko kulturę naszego kontynentu, nie przeniknęła do niej łatwo. Nie

tylko nauka Biblii, ale również sama poezja biblijna była dla antycznych Europejczyków „twardą mową". Sam Hieronim, którego imię splotło się potem z Księgą tak ściśle, przez długi czas przyznawał klasykom łacińskim wyższość nad Biblią. W jednym ze swoich listów opowiada nam, jak (we śnie) Anioł chłostał go rózgą ognistą za to, że wyżej cenił Cycerona niż Proroków. Dopiero później stał się natchnionym tłumaczem Biblii, twórcą Wulgaty. Podobnie Augustyn, kiedy pierwszy raz otworzył Księgę, uznał, że „nie może ona współzawodniczyć z dostojeństwem Cycerona". Potem jednak, kiedy poddał się Biblii, stworzył sam prozę pełną takiej pasji, jakiej nie było w literaturze antycznej — nie tylko u Cycerona, ale nawet u Tacyta i Seneki. Poddał się silniejszej rzeczywistości — myślę, że tak trzeba to określić. Literatura chrześcijańska, wywodząca się z Biblii — w porównaniu z pogańskim piśmiennictwem antycznym — jest jednocześnie smutniejsza i bardziej żarliwa. Jest w niej więcej rzeczywistości, więcej ciężaru świata. A zarazem jest w niej jakiś nieustanny zryw ku górze, jakaś pasja walki i dążenia.

Można odczuć ten szczególny rytm wędrówki już we wczesnych utworach średniowiecznej poezji łacińskiej, która zresztą zaczęła się od parafrazowania Księgi. Chciałbym na zakończenie zacytować jeden z tych wierszy w przekładzie polskim, anonimowy utwór z XI wieku, który jest cały skąpany w poświacie Biblii, zarówno Starego jak i Nowego Testamentu. Jest on parafrazą jednego z motywów *Pieśni nad Pieśniami*, sławnego motywu poszukiwania Oblubieńca przez Oblubienicę, interpretowanego już w oparciu o Ewangelię: Oblubienica jest symbolem duszy ludzkiej, poszukującej Stwórcy w świecie pełnym mroku i pełnym nagłych rozbłysków, jakichś wołań z wysoka. Wiersz nie ma tytułu, można by go nazwać: „Nawiedzenie duszy".

Kim jest ten, co do drzwi kołacze,
Nocny sen płoszy?
Woła mnie: „Najpiękniejsza z dziewcząt,
Siostro, żono, perło roziskrzona,
Powstań, otwórz, najmilejsza, otwórz!"

„Jam jest synem króla nad królami,
Jam ostatni i pierwszy.
Z nieba zszedłem na tę mroczną ziemię,
Aby dusze spętanych wyzwolić
Śmiercią moją i brzemieniem krzywd".

Więc co tchu wynurzyłam się z łoża,
Do zasuwy pobiegłam,
Aby dom mój przed miłym rozewrzeć,
Aby dusza mogła się nasycić
Tym, którego tak bardzo pożąda.

Ale on już od drzwi moich odszedł,
Już nie było go tu.
Cóż więc mogłam uczynić, nieszczęsna?
Poszłam za nim, szukać go, bo przecież
On mnie kiedyś stworzył. Poszłam płacząc.

I znaleźli mnie stróżowie miasta;
I złupili mnie, wzięli
Szatę moją — i szatę mi dali,
Zaśpiewali nade mną pieśń nową,
Co mnie wiedzie teraz — w króla dom.

**Zygmunt Kubiak**

# PIEŚŃ NAD PIEŚNIAMI KTÓRA JEST SALOMONA

## WSTĘP—KOMENTARZ

AUTORSTWO: Ponieważ tekst hebrajski wymienia w tytule imię Salomona, zdawałoby się, że zagadnienie autorstwa utworu jest sprawą przesądzoną. Tymczasem są to tylko pozory, gdyż problem autorstwa tejże księgi stanowi w biblistyce w dalszym ciągu kwestię otwartą i dyskutowaną. Wzmianka w tytule może bowiem odnosić się z jednej strony do Salomona jako autora, ale z drugiej może stanowić dedykację utworu Salomonowi. O ile za pierwszą hipotezą przemawiałoby m. in. prawdopodobieństwo istnienia aluzji do wzmianki w 1 *Król* 5, 12, iż następca Dawida, król Salomon, ułożył 1005 pieśni, oraz inne aluzje odnoszące się do epoki Salomona (por. np. 1 *Król* 10, 28 i *PnP* 4, 33), o tyle kryterium językowe, w szczególności zaś osobliwa forma przemawiają na korzyść hipotezy drugiej. Język księgi nie jest bowiem czysto hebrajski, ale mocno zabarwiony aramaizmami, a niejednokrotnie zdradza nawet wpływy kultury hellenistycznej. Wpływ zaś języka aramajskiego i kultury hellenskiej mogły dopiero pojawić się w czasach po Niewoli Babilońskiej, a więc po 539/38 r. przed Chr. Wyrażenie „Pieśń nad Pieśniami" nie oznacza nic innego, jak tylko pieśń najwznioślejszą, najpiękniejszą spośród wszystkich pieśni Salomona. Za tego rodzaju tłumaczeniem przemawia forma użytego superlatywu w języku hebrajskim.

RODZAJ LITERACKI: Utwór ten jest jednak nie tyle pieśnią ile raczej poematem miłosnym. Trudno go również określić mianem dramatu w znaczeniu klasycznym, gdyż utwór posiada formę bądź monologów bądź dialogów stosunkowo luźno ze sobą powiązanych, o pewnej tylko domieszce akcji dramatycznych. Mimo że akcja posiada charakter niejednolity, gdyż raz rozwija się w domu lub ogrodzie oblubienicy na wsi, innym zaś razem w mieście, w domu oblubieńca, i mimo pojawienia się także innych osób (np. braci oblubienicy, chóru jej przyjaciółek, chóru ludu, chóru oblubieńca), to jednak w poemacie widoczna jest pewna ciągłość akcji i pewien logiczny podział treści na sześć części. Jest to zatem specyficzny poemat liryczny, dla którego trudno nam znaleźć miejsce we współcześnie nam znanej klasyfikacji rodzajów literackich. Na uwagę

zasługuje również forma poetycka oparta o specyficzny dobór obrazów i porównań oraz szczególny koloryt języka.

Treścią poematu jest wzajemne wyrażanie uczuć miłosnych i pochwała tychże, a częstokroć popadanie nawet w zachwyt i rozkoszowanie się pięknością cielesną dwu czołowych postaci dialogów, mianowicie oblubieńca i oblubienicy. Poemat ten dobitnie uwydatnia uczucia radości i przyjemności, wypływające z życia małżeńskiego. Otóż w oparciu o znajomość kultury i zwyczajów, panujących do dzisiaj w krajach, które w kategoriach przeszłości zwykliśmy określać mianem Starożytnego Bliskiego Wschodu, tego rodzaju poematy miłosne były zjawiskiem powszechnie znanym, zwłaszcza gdy chodzi o uroczystości weselne. Zwyczaje te, jako chlubna spuścizna przeszłości, przechowały się do dnia dzisiejszego. Przypominają one nam w pewnej mierze nasze pieśni i zwyczaje ludowe, lecz silnie zaakcentowany realizm oraz specyficzny dobór barw i koloryt języka stanowią cechę typową i właściwą dla literatury orientalnej. Jeszcze dzisiaj możemy się spotkać np. na terenie Syrii ze zwyczajem obchodzenia uroczystości weselnych przez 7 dni, przy czym nowożeńcy zasiadają na improwizowanym tronie w roli króla i królowej, a zebrani wokół goście śpiewają na ich cześć różnorodne pieśni, których jednak motywem zasadniczym jest piękno cielesne małżonków oraz prawa i przyjemności właściwe życiu małżeńskiemu. Podobny zwyczaj, ze względu na zaplecze terytorialne i analogiczny sposób myślenia, właściwy mógł być również Żydom. Na podstawie tego, cośmy dotychczas powiedzieli, nie można jednak wysnuć wniosku, iż utwór jest zbiorem żydowskich pieśni weselnych lub utworem literackim o charakterze erotycznym. Tego rodzaju twierdzenie pozostawałoby w sprzeczności z założeniami autora. Trzeba bowiem pamiętać, że w naszym konkretnym przypadku mamy do czynienia z dziełem zamierzchłej przeszłości i stąd jest rzeczą niezbędną, abyśmy wniknęli i zrozumieli duszę człowieka starożytności oraz sposób jego myślenia i rozumowania. Przy ocenie tego rodzaju dzieł oraz specyficznej tematyki musimy koniecznie umieć oderwać się od świata myśli XX stulecia i ujmować tekst na jego rodzimym gruncie i w określonym środowisku historycznym. Mając na uwadze fakt konkretnego sposobu myślenia i wyrażania się ludów semickich, nie będziemy się zatem dziwić, iż autor natchniony chcąc uzmysłowić stosunek narodu izraelskiego do Jahwe będzie to czynił w formie obrazów zaczerpniętych z życia małżeńskiego, lub niewierności małżeńskiej Izraela. Tego rodzaju idea jest powszechnie znana na kartach tak ksiąg Starego jak i Nowego Testamentu (por. np. *Oz.* 2, 16—20; *Iz.* 54, 5n.; *Jer.* 2, 2; *Ez.* 16, 23; *Mt.* 9, 15; 25, 1—14; *Ef.* 5, 23—32). Gdy chodzi o Nowy Testament to przy pomocy tego rodzaju obrazów będą autorowie ksiąg świętych kreślić stosunek Chrystusa do Kościoła.

Księga *Pieśni nad Pieśniami*, aczkolwiek mamy w niej tylko jeden jedyny raz lekką wzmiankę o Bogu (8, 6), jest jednak księgą religijną. Za taką też uważana była przez tradycję tak żydowską, jak i chrześcijańską, czego wyrazem jest jej przynależność do kanonu palestyńskiego i aleksandryjskiego.

INTERPRETACJA: Ze względu na fakt, iż księga ta nie posiada wyraźnych wzmianek o Bogu, powstały na przestrzeni wieków różne sposoby jej interpretacji, które możemy sprowadzić do trzech zasadniczych.

1. Interpretacja w sensie wyrazowym. W takim znaczeniu księgę tę tłumaczą racjonaliści oraz epigoni racjonalizmu, uważając całość księgi za zbiór żydowskich pieśni weselnych lub utwór literacki o charakterze erotycznym. Tego rodzaju interpretacja odmawia utworowi wszelkiego charakteru nadprzyrodzonego. Poemat rozpatrywany na tej płaszczyźnie byłby tylko i wyłącznie księgą świecką. Przeciwko tego rodzaju tłumaczeniu utworu można wysunąć następujące trudności:

a — Jeżeli poemat ten jest zbiorem pieśni weselnych lub utworem o charakterze erotycznym, to w takim razie jest rzeczą niezrozumiałą, dlaczego Żydzi uznali tę księgę za świętą. A przecież świętości i erotyki nie da się ze sobą absolutnie pogodzić. Za świętą uznał ją także świat chrześcijański.

b — W literaturze starożytnej, tak żydowskiej jak i chrześcijańskiej, nie mamy najmniejszego śladu interpretacji księgi tej w znaczeniu wyrazowym. Tłumaczenie takie pojawia się dopiero u Teodora z Mopswesty (V w.) i odżywa potem u Sebastiana Castelli w XVI w.

Zatem z punktu widzenia tak dogmatycznego, jak i historycznego, odrzucić trzeba tego rodzaju interpretację.

2. Interpretacja w sensie przenośnym. Kiedy mowa o interpretacji w znaczeniu przenośnym, to mamy na uwadze tłumaczenie bądź alegoryczne, bądź też paraboliczne. Innymi słowy całość poematu uważać będziemy jako jedną wielką alegorię lub jako przypowieść.

Ponieważ utwór ten opiewa miłość Jahwe do Narodu Izraelskiego lub w dalszym znaczeniu miłość Boga względem duszy ludzkiej, stąd też, jeżeli poemat ten traktować bedziemy jako alegorię, poszczególne obrazy czy pieśni tłumaczyć należy odrębnie, t. zn. treść ich transponować na język teologiczny. Gdy natomiast przyjmiemy tłumaczenie paraboliczne, to utwór ten jako całość uważać należy jako jedną przypowieść, czyli jako poemat miłości Boga względem ludzi.

Zaznaczyć nadto należy, że poszczególne obrazy czy pieśni poematu ujmować trzeba na tle mentalności człowieka Wschodu. Obrazów i prze-

nośni zaczerpniętych z życia narzeczonych czy małżeńskiego nie spotykamy w literaturze pozaorientalnej.

Tego rodzaju interpretacja posiada za sobą uzasadnienie historyczne, gdyż w takim właśnie znaczeniu księgę tę tłumaczyła tradycja starożytna.

3. Interpretacja w sensie typicznym. Zwolennicy tego sposobu tłumaczenia stają na stanowisku, że cały Stary Testament względnie obrazy zeń zaczerpnięte posiadają charakter mesjański. Tłumaczenie to jest nie do przyjęcia z tego względu, że Żydzi poematu tego w takim sensie absolutnie nie tłumaczyli. Po wtóre aczkolwiek sens typiczny możliwy jest do przyjęcia, to jednak zrozumiany może być tylko i wyłącznie w świetle Nowego Testamentu. W starożytności chrześcijańskiej obok sensu alegorycznego ma częste zastosowanie także sens typiczny ale w znaczeniu, że miłość Jahwe do narodu żydowskiego jest obrazem, typem miłości Boga w stosunku do Kościoła lub dusz ludzkich. Stąd też nie należy się dziwić, że księgę *Pieśni nad Pieśniami* często objaśniali i czerpali z niej obrazy najwięksi mistycy chrześcijaństwa.

**Ks. Ludwik Stefaniak**

# *PIEŚŃ NAD PIEŚNIAMI*

## *Prolog*

*Ucałuj mię pocałunkiem twych warg*
*bo miłość moja jest lepsza od wina.*
*Woń twych pachnideł — słodka*
*olejek rozlany — imię twe:*
*dlatego miłują cię dziewczyny.*

*Pociągnij mię za sobą: pobiegnijmy!*
*wprowadził mię król do komnaty swej*
*o tobie śpiewam, tobą się raduję,*
*bo nad wino przeniosłem miłość twoją!*
*Prawdziwie pokochano cię.*

*OBLUBIENICA*

*Smagła jestem lecz piękna,*
*córki jerozolimskie,*
*jak namioty Kedar*
*jak makaty Szalma.*
*Nie spoglądajcie na mnie żem smagła:*
*opaliło mię słońce*
*zagniewali się na mnie bracia moi*
*winnicy kazali mi strzec:*
*nie swojej to winnicy strzegłam!*

*O ty, którego kocha dusza moja*
*powiedz mi gdzie pasiesz*
*trzody swe*
*i o południu gdzie spoczywasz*
*bym się nie zgubiła wśród stad*
*twych towarzyszy.*

CHÓR

*Jeśli nie znasz drogi*
*o najpiękniejsza z kobiet*
*pójdź za śladami trzody swojej*
*u szałasów pasterzy paś koźlęta swe.*

OBLUBIENIEC

*Do zaprzęgu faraona przyrównam cię*
*ukochana moja!*
*wśród naszyjników jak piękne lico twe*
*a szyja twa jak klejnot:*
*naszyjniki złote ukujemy ci,*
*wykładane srebrem.*

OBLUBIENICA

*Kiedy spoczywał król*
*pachniał mu nard mój:*
*woreczkiem jest mi myrry kochanek mój*
*spoczął na łonie mym*
*jak pęki henny kochanek mój*
*z błoń En-Gedi*

OBLUBIENIEC

*Tak piękna jesteś, ukochana moja,*
*tak piękna,*
*oczy twe — gołębice*

OBLUBIENICA

*Tak piękny jesteś, miły mój,*
*o jakże młodzieńczy*
*łoże nasze pościelą kwiatów*

OBLUBIENIEC

*Domu naszego zręby cedrowe*
*a belki dachu — z cyprysów*

OBLUBIENICA

*Jak narcyz polny jestem*
*jak lilie dolin*

OBLUBIENIEC

*Jak lilia pośród cierni*
*tak ukochana ma jest pośród dziewcząt*

OBLUBIENICA

*Jak jabłoń wśród drzew lasu*
*mój ukochany wśród młodzieńców*
*pod cieniem jego jakże spocząć pragnę,*
*owoc jego słodyczą wargom mym.*
*Wprowadził mię do sali swej biesiadnej*
*szturmuje mię miłością swą*
*rodzynkami posilcie mię,*
*wzmocnijcie mię jabłkami*
*bo omdlewam z miłości*
*lewa jego ręka popod głowę moją*
*a prawą objął mię.*

OBLUBIENIEC

*Zaklinam was, panny jerozolimskie,*
*na gazele i na sarny pól*
*ucichnijcie, nie budźcie kochanki mej*
*nim się nie ocknie sama.*

OBLUBIENICA

*Głos ukochanego mego!*
*oto on! oto nadchodzi!*
*przeskakując przez góry*
*skacząc poprzez pagórki.*
*Jak gazela i jak młody jeleń*
*kochanek mój!*
*Oto stoi u płotu i spogląda w okna*
*przez okiennice zerka*
*Oto szepce: Powstań, miła ma,*
*piękna ma, a pójdź:*

*skończyła się już zima*
*i minął deszcz*
*w kwiecie już ziemia*
*i czas nadszedł pieśni,*
*synogarlicy głos już słychać*
*w kraju naszym*
*czerwienieją owoce na figowych drzewach*
*i rozkwitłe winnice sieją woń.*
*Powstań droga ma, piękna ma*
*a pójdź,*
*gołąbko ukryta w załamaniach skały*
*w szczelinach ściany,*
*ukaż mi twarzyczkę swą,*
*odezwij się*
*bo słodki jest głos twój*
*i piękne liczko.*

*„Złapcie nam liski*
*małe liski*
*pustoszące winnice*
*bo w kwiecie są*
*winnice nasze".*

*Ukochany mój jest mój*
*i ja jestem jego:*
*pasie on trzody swe wśród łąk.*

*Nim skona dzień nim się cienie wydłużą*
*wróć ukochany,*
*jak gazela, jak młody jeleń*
*wśród przepaści Bather*

*W sypialni swej szukałam nocami*
*kochanka duszy mej,*
*szukałam, nie znajdując —*
*wstanę*
*po mieście błądzić będę*
*wśród ulic i zaułków*
*szukać będę kochanka mego:*
*szukałam nie znajdując.*

*Spotkali mię strażnicy miejscy:*
*Czyście widzieli miłego duszy mej?*
*I niedaleko zobaczyłam go*
*objęłam go i nie puszczę*
*aż go wprowadzę do domu mego*
*w komnatę matki mej*

OBLUBIENIEC

*Zaklinam was, panny jerozolimskie,*
*na gazele i na sarny pól*
*ucichnijcie, nie budźcie kochanki mej*
*nim się nie ocknie sama.*

CHÓR

*Któż to jest ona, co wstaje z pustyni*
*jakby kolumna dymu*
*myrry i kadzidła*
*i wszystkich wonności kupców?*
*oto lektyka Salomona*
*sześćdziesięciu rycerzy otacza ją*
*sześćdziesięciu walecznych Izraela*
*każdy z nich zbrojny w miecz*
*wojownik doświadczony każdy,*
*każdy ma miecz u boku*
*by trwogi nocne odgonić.*

*Zbudował sobie król Salomon*
*tron z drzewa libańskiego,*
*kolumny w nim ze srebra*
*a baldachim złoty,*
*purpurą ława wyścielona*
*wykładana skórą.*
*Powstańcie o córki Syjonu*
*spójrzcie na króla Salomona*
*w koronie, którą matka jego*
*ukoronowała go*
*w dniu zaręczyn jego*
*w radości serca dniu!*

*OBLUBIENIEC*

*Jak piękna jesteś miła ma, jak piękna!*
*oczy twe — gołębice*
*popod zasłoną. Włosy twe*
*jak stado kóz*
*na zboczach góry Gleąd,*
*zęby twe jak kierdel owiec,*
*w postrzyżyn czas*
*wracających z kąpieli*
*bliźniacze wszystkie*
*wargi twe są jak sznureczki purpury*
*usta twe słodkie*
*czoło twe jak granatu grono*
*popod zasłoną*
*szyja twa jak Dawidowa wieża*
*zbrojownia*
*tarcz tysiąc na niej zawieszono*
*tarcz rycerzy,*
*piersi twe są jak dwa jelenie*
*co pasą się wśród łąk.*

*OBLUBIENICA*

*Nim skona dzień, zanim się cienie wydłużą*
*pójdę ku górze myrry, ku pagórkowi kadzidła*

*OBLUBIENIEC*

*Cała piękna jesteś ukochana moja,*
*i zmazy nie ma w tobie*
*Z Libanu przybądź, oblubienico*
*z Libanu przybądź*
*I spojrzyj ze szczytu Amanah*
*z wierzchołka Senir i Hermon*
*z jaskini Lwów*
*z gór Lamparcich*
*zraniłaś mi serce, siostro moja*
*Oblubienico moja*
*zraniłaś mię jednym spojrzeniem twym*
*jednym klejnotem w naszyjniku twym*

*Jaka piękna jest miłość twa,*
*siostro moja, oblubienico*
*od wina o ileż lepsza*
*i ponad wszystkie zapachy*
*zapach wonności twych,*
*słodyczą ociekają, oblubienico, wargi twe*
*miód i mleko na języku twym*
*a zapach szaty twojej*
*jako woń Libanu.*
*Ogrodem zamkniętym jest siostra ma, oblubienica,*
*Źródłem zamkniętym, zasklepioną fontanną!*
*Pędy twe granatów sadem*
*owoców najprzedniejszych:*
*cyprys i nard*
*nard i szafran*
*trzcina pachnąca i cynamon*
*balsam i myrra i aloes*
*i wszystkie drogocenne wonności!*
*O fontanno ogrodów*
*źródło wiecznie bijące,*
*strumieniu od Libanu stóp!*

*OBLUBIENICA*

*Powstań wietrze północny*
*nadleć wietrze z południa*
*wiej poprzez ogród mój*
*niech jego popłyną wonności*
*Niech wejdzie miły mój do ogrodu swego*
*by owoc najprzedniejszy spożyć*

*OBLUBIENIEC*

*Wszedłem do ogrodu swego*
*siostro ma, oblubienico moja,*
*zebrałem myrrę i balsam*
*spożyłem wosk i miód*
*wypiłem wino swe i mleko.*
*Jedzcie przyjaciele i pijcie,*
*upijcie się!*

OBLUBIENICA

*Śpię ja, lecz serce moje czuwa,*
*oto głos kochanka mego. Puka:*
*„Otwórz mi siostro moja, ukochana moja,*
*gołąbko moja nieskalana,*
*bo głowa moja pokryła się rosą*
*i włosy moje pełne kropli nocy".*
*Suknię już zdjęłum, jakże ją nałożę?*
*stopy umyłam, jakże je zabrudzę?*
*Kochanek mój dłoń wsunął*
*przez szparę w drzwiach*
*i podskoczyło we mnie serce.*
*Wstałam aby otworzyć oblubieńcowi memu*
*a z dłoni mych kapała myrra*
*z palcy mych myrra drogocenna*
*na skobel drzwi.*
*Otwarłam, lecz ukochany mój*
*odwrócił się i znikł;*
*Omdlała dusza we mnie kiedy odszedł*
*szukałam go nie znajdując*
*wołałam lecz nie odpowiadał.*
*Strażnicy miejscy napotkali mię*
*zbili i poranili mię*
*zasłonę moją zdarli ze mnie*
*strażnicy wartujący na murach.*
*Zaklinam was, panny jerozolimskie*
*jeśli kochanka mego napotkacie*
*powiedzcie mu powiedzcie mu*
*że omdlewam z miłości.*

CHÓR

*Cóż to za kochanek nad kochankami*
*kochanek twój, o najpiękniepsza z kobiet*
*co to za kochanek nad kochankami*
*kochanek twój, że tak nas zaklinasz?*

OBLUBIENICA

*Miły mój jak mleko jest i wiśnie*
*wybrany spośród tysięcy*
*głowa jego jak najczystsze złoto*
*kędziory włosów jego*

*giętkie jak liście palm*
*i czarne jak kruk*
*oczy jego jak gołębice u strumieniu*
*jak gołębice wykąpane w mleku*
*spoczywające nad brzegiem wód*
*policzki jego są jak grzędy wonne*
*jak klomby wonnych ziół*
*Wargi jego jak lilie*
*kapiące myrrą najprzedniejszą*
*ręce jego jak słupy złote*
*wysadzane szmaragdem*
*brzuch jego z kości słoniowej*
*pokryty szafirami*
*nogi jego jak kolumny z marmuru*
*na stopach ze złota*
*postać jego jak grań Libanu*
*szlachetna jak cedr*
*usta jego przesłodkie*
*i cały jest ponętny*
*oto kochanek mój, panny jerozolimskie.*
*oto przyjaciel mój.*

*CHÓR*

*Gdzie odszedł kochanek twój*
*o najpiękniejsza z kobiet*
*w którą zwrócił się stronę?*
*Szukać będziemy go z tobą.*

*OBLUBIENICA*

*Miły mój poszedł do ogrodu swego*
*ku grzędom wonnych ziół*
*paść poszedł tam swą trzodę*
*i zbierać lilie*

*ukochany mój jest mój*
*i ja jestem jego*
*pasie on trzody swe wśród łąk*

*OBLUBIENIEC*

*Piękna jesteś miła ma, jak Tirsa*
*szlachetna jak Jeruzalem*
*lecz groźna jak zbrojne zastępy*
*odwróć odemnie oczy swoje*
*bo niepokoją mię.*

*Włosy twe jak stado kóz*
*na zboczach góry Glead*
*zęby twe jak kierdel owiec jednakich*
*wychodzących z kąpieli*
*jak grono granatu czoło twe*
*popod zasłoną*

*Oto sześćdziesiąt królowych*
*i osiemdziesiąt nałożnic*
*i dziewcząt młodych bez liczby*
*lecz jedyna jest moja gołąbka*
*niepokalana*
*jedyna matki swej*
*wybrana rodzicielki swojej.*
*Dziewczęta ujrzały ją i zawołały:*
*o błogosławiona!*
*Królowe i nałożnice sławiły ją:*
*„Któż to jest ona wstająca jak jutrzenka*
*piękna jak miesiąc*
*czysta jak słońce*
*a groźna jak zbrojne zastępy?"*
*Zstąpiłem do ogrodu orzechów*
*zobaczyć owoce dolin*
*zobaczyć czy zakwitły winnice*
*czy w pączkach już są granaty,*
*niepostrzeżenie natknąłem się*
*na wozy książęcego ludu mego*

*CHÓR*

*Wróć o wróć, o Szulamitko*
*wróć o wróć, niech cię znów ujrzymy*

*OBLUBIENIEC*

*Jak wam się wyda Szulamitka*
*w tańcu Mahanaim?*

CHÓR

*Jak piękne są twe stopy w sandałach*
*księżniczko*
*uda twe są jak klejnot drogocenny*
*arcydzieło*
*łono twe jak czasza okrągła*
*zawsze pełna wina*
*brzuch twój jak koszyk ziarna*
*okolony wiankiem lilii*
*piersi twe jak młode jelenie dwa*
*bliźniaki*
*szyja twa jest jak wieża*
*ze słoniowej kości*
*oczy twe jak sadzawki w Hesebom*
*u bramy Bath-Rabbom*
*nos twój jak baszta Libanu*
*spoglądająca ku Damaszkowi*
*Głowa twa jest jak Karmel*
*warkocz twój tak jest królewski*
*że króla uwięził jak pancerz*

OBLUBIENIEC

*Jak piękna jesteś i jak ponętna*
*miłości moja wśród rozkoszy*
*postać twa jak palma*
*a piersi twe jak grona winne*
*i powiedziałem: wespnę się na palmę*
*i zerwę owoc jej*
*bo piersi twe jak winogrona*
*a oddech twój jak zapach jabłek*

OBLUBIENICA

*Słowa twe jak wino przednie*
*spływające gładko w gardło moje*
*jak wino pieszczące wargi me i zęby*

*Miłego mego jestem ja*
*i tylko mnie pożąda*

*Pójdź miły, powędrujmy przez pola*
*po wioskach nocując*

*o świcie wyjdziemy w winnice*
*zobaczyć czy zakwitło wino*
*czy pączki otwarły się*
*czy w kwiecie są już granaty*
*tam ci dam miłość moją.*
*Mandragora sieje woń*
*u bramy naszej owoców wiele*
*nowe i stare dla ciebie, miłości ma, chowałam.*

*O gdybyś był mi bratem*
*gdybyś ssał pierś tej samej matki*
*spotkawszy na ulicy objęłabym cię*
*i nikt by mną nie mógł pogardzić*
*objęłabym cię i powiodła*
*do domu matki mojej*
*w komnatę rodzicielki mej*
*napoiłabym cię winem korzennym*
*Winem z granatów*
*Lewa jego popod głową moją*
*a prawą objął mię.*

OBLUBIENIEC

*Zaklinam was panny jerozolimskie*
*ucichnijcie, nie budźcie kochanki mej*
*nim się nie ocknie sama*

CHÓR

*Któż to jest ona nadchodząca z pustyni*
*oparta na ramieniu oblubieńca swego?*

OBLUBIENIEC

*Popod jabłonią obudziłem cię*
*tam cię zrodziła matka twa*
*tam cię powiła tam wydała na świat*
*Połóż mię jak pieczęć na sercu*
*połóż mię jak pieczęć na ramieniu*
*bo potężna jak śmierć jest miłość*
*a zazdrość twarda jest jak grób*
*iskry ich to iskry ognia*
*płomiennego*

*wody wielkie nie ugaszą jej*
*nie zatopią jej powodzie.*
*Oddałby człowiek za miłość*
*bogactwo całe domu swego?*
*Pogardzą tylko nim.*

CHÓR

*Siostrzyczkę małą mamy*
*piersi jeszcze nie ma*
*co z nią zrobimy, z siostrą naszą*
*gdy nadejdą swaty?*
*jest ci ona jak ściana?*
*przykryjemy ją dachem ze srebra*
*jest ci ona jak brama?*
*umocnimy ją belkami z cedru*

OBLUBIENICA

*Jam ci jest jak ściana*
*lecz piersi moje są jak wieże*
*gdy w oczach jego znajdę pokój*

OBLUBIENIEC

*Salomon miał winnicę w Baal-Hamon*
*oddał ją dzierżawcom*
*każdy zapłacił mu za owoc jej*
*tysiąc sykli srebra.*
*Oto winnica moja:*
*tysiąc sykli tobie, Salomonie,*
*a dwieście dzierżawcom —*
*O ty co mieszkasz w sadach*
*głosu twego nasłuchują druhowie*
*O przemów do mnie!*

OBLUBIENICA

*Bież miły mój, bież chyżo jak gazela*
*jak młody jeleń przez wzgórza balsamowych drzew.*

Z hebrajskiego przełożył
**Janusz A. Ihnatowicz**

PAUL CLAUDEL

# *ŚWIĘTY HIERONIM*

## *PATRON LITERATÓW*

*Pan Bóg dał mu lwa za towarzysza. Lew patrzy*
*żółtym okiem swym i słyszy,*
*Jak jego szef coś tam mruczy po hebrajsku*
*i nagle — znalazł to słowo łacińskie!*
*— więc zapisuje prędko wśród ciszy.*

*O, na dobre wyszła ci Hieronimie, chłosta przez*
*Aniołów niegdyś wymierzona!*
*Jakże im wdzięczny jestem za te rózgi, co na zawsze*
*wypłoszyły z twej głowy Cycerona!*
*To prawda, że i wtedy, gdy mówisz o sobie albo*
*piszesz list do Pauli, nie brak wdzięku*
*i płynności twym zdaniom.*
*Ale kiedy się stoi przed urwistą górą Boga, trzeba*
*Łaski — nie kunsztów łaskawych —*
*by wdrapać się na nią!*
*Najważniejsze jest, żeby tam wejść, koniecznie, choćby*
*przez labirynt sprzecznych znaczeń*
*Najważniejsze jest, żeby się przedrzeć — choćbym*
*musiał zębami przegryzać te skały,*
*jeśli wejść tam nie można inaczej!*
*Widzicie jak się miotam! Jak przeżuwam w zębach*
*słowa greckie, hebrajskie, i tę*
*nową łacinę, która nagle zabrzmiała,*
*Mowę Boga, przeznaczoną dla Kościoła na zawsze!*
*To Anioł wywleka ją teraz — słowo*
*po słowie — z mego ciała!*

*Ten śpiew zrywający wszystkie tamy, nigdy dotąd*
*nie słyszany na ziemi!*
*Pochód triumfalnych zastępów Boga, który jest*
*władcą przestrzeni!*
*Aniołowie stłoczeni razem z ludźmi, ziemia drży!*
*i po wszystkich zakamarkach globu*
*rozlewa się ta izraelska rzeka!*
*Jest w tym coś tak strasznego jak gromy — aż*
*martwieje serce człowieka!*
*Jakaś czułość niezmierna, i gorycz, z głębi serca*
*boleśnie wezbrana!*
*Ziemio, pochyl swoje drogi przed zastępami Pana!*

*Najważniejsze jest, żeby wydobyć ten śpiew! Wydrzeć*
*z własnych wnętrzności to Słowo*
*— i niech licho porwie Kwintyliana!*
*Wydobyć ich wszystkich — Abrahama, Izajasza*
*i Dawida, Psalmów chwałę, Eklezjasty skargi!*
*Wydobyć ten Kościół, który potrzebuje Słowa rosnącego*
*w mym sercu! Ten Zachód, który czeka na*
*św. Hieronima, abym wreszcie otworzył mu wargi!*
*Na cielsku zdeptanego pogaństwa — oto kroczy mój*
*potrójny zaprząg, tą upartą orką uznojony!*
*Oto stoję w Eliaszowym wozie — i pioruny przekładam*
*na gromy!*
*Duch, co gruchał jako gołębica, zrywa się wichru*
*nawałą!*
*A w środku ogromnego morza — widzicie to oko*
*co się nagle rozwiera, tę gwiazdę białą?*
*W trzech językach ułożony był ów napis, na krzyżu*
*wydźwignięty ponad ziemię —*
*By zrozumieć go, przyszedłem tu, gdzie kwili*
*dziecko — tu jest warsztat Hieronima,*
*w Betlejemie.*
*Te spiętrzone zwoje pergaminu — czeka na nie*
*Rzym! Już tam biegną! Słyszysz,*

*lwie, przyjacielu? Kościół słucha — i zaczyna*
*przemawiać do wtóru —*
*Kościół, co na całej ziemi się rodzi! Jego*
*pierwsze słowa dziecięce rozbrzmiewają*
*już bezmiernym chórem!...*

*Był Hieronim prorokiem, kiedy Bóg tego chciał —*
*lecz również był literatem. I kochamy*
*za to Hieronima.*
*Kiedy kąsa go krytyka tępa i złośliwa — czy widzicie,*
*jak wzbiera w nim gniew, jak nie może od klątw*
*się powstrzymać?*
*Niech no tylko Rufinus go zadraśnie! Wnet z pieczary*
*swej na pustyni*
*Ryczy tak, że się trzęsą najgłębsze Śródziemnego*
*morza głębiny!*

**Paul Claudel**
Przełożył Zygmunt Kubiak

PIERRE TEILHARD DE CHARDIN

# Z „FENOMENU LUDZKIEGO"

## WSTĘPNE UWAGI

By książkę, którą przedstawiam zrozumieć właściwie, należy ją czytać nie jako dzieło metafizyczne, ani tym mniej jako pewnego rodzaju esej teologiczny, ale jedynie i wyłącznie jako pracę naukową [1]. Wskazuje na to sam tytuł. Tylko Fenomen. Ale zarazem cały Fenomen.

Najpierw *tylko* Fenomen. Należy tu więc szukać nie tyle *wytłumaczenia, co wprowadzenia w tłumaczenie* Świata. Oto co chciałem zrobić: ujmując człowieka jako centrum, wprowadzić dookoła niego porządek związku między wnioskami i przesłankami; wynaleźć między elementami Wszechświata nie system stosunków ontologicznych i przyczynowych, ale doświadczalne prawo powtórzeń, które tłumaczy kolejne zjawianie się tych elementów w przeciągu Czasu. Poza tą pierwszą *naukową* refleksją pozostaje oczywiście miejsce — istotne i szeroko otwarte — dla myśli filozoficznej i teologicznej. Starannie i świadomie unikałem zapuszczania się w dziedzinę samego dna bytu. Co najwyżej, ufam, że stwierdziłem w dziedzinie doświadczenia z pewną słusznością ruch całości (ku jedności) i zaznaczyłem w odpowiednich miejscach przecięcia, których mogłaby się domagać w późniejszym rozwoju i dla przyczyn wyższego rzędu myśl filozoficzna i religijna.

Ale i *cały* Fenomen. I — choćby się tak wydawało, nie ma tu sprzeczności z tym, co dotąd powiedziałem — ryzykuję, że poglądy, które sugeruję, mają *pozór* filozofii. Od jakich pięćdziesięciu lat Krytyka Nauki wykazuje nam aż nazbyt często, że czysty fakt nie istnieje, a wszelkie doświadczenie, choćby wydawało się najbardziej

[1] Oeuvres de Teilhard de Chardin, t. I: *Le Phénomène humain*, Paris 1955, Editions du Seuil. Z książki tej drukujemy w przekładzie „Uwagi wstępne", „Przedmowę" *(Prologue)*, pierwszy rozdział *(L'étoffe de l'Univers)* pierwszej części *(La Prévie)* oraz kończące ją „Streszczenie albo posłowie" *„Résumé ou post-face)*. Całość „Fenomenu ludzkiego" powstała w Pekinie, w latach 1938—1940, „Posłowie" zostało napisane w Rzymie w 1948.

obiektywne, z chwilą gdy uczony chce je sformułować, zostaje nieuchronnie ujęte w system hipotez. Otóż jeśli w ograniczonym polu obserwacji to subiektywne sformułowanie może pozostać niedostrzeżone, to — *w razie gdy ogarniamy spojrzeniem Całość* — staje się z konieczności prawie dominujące. Podobnie jak południki zbiegają się dochodząc do bieguna, tak Nauka, Filozofia i Religia z konieczności zbiegają się w pobliżu Całości. Zbliżają się, owszem, ale pozostają sobą i nie przestają napierać na rzeczywistość pod różnymi kątami widzenia i w różnych dziedzinach. Spójrzmy na jakąkolwiek książkę o Świecie, któregokolwiek współczesnego autora, jak Poincaré, Einstein, Jeans itd. Nie podobna kusić się o ogólną interpretację naukową Wszechświata, by się nie zdawało, że chcemy dać jego ostateczne wytłumaczenie. Ale badając dokładniej zobaczymy, że ta „Hiperfizyka" jeszcze nie jest Metafizyką.

Jest rzeczą naturalną, że w każdym usiłowaniu naukowego opisania Całości okaże się, i to maksymalnie, wpływ pewnych założeń u samego początku, od których zależy cała struktura systemu. W założeniu tej pracy przyjmuję dwa poglądy, które się łączy w podtrzymywaniu i kierowaniu rozwojem myśli: pierwszym jest prymat Psychiki i Myśli w pierwotnej Materii *(L'Etoffe de l'Univers)* we Wszechświecie. Drugim jest „biologiczna" wartość przypisywana społecznemu Fenomenowi, który wokół nas się roztacza.

Przeważające znaczenie Człowieka w Naturze i organiczna natura Ludzkości: dwie hipotezy, z którymi można się z początku nie zgodzić, ale bez których, jak mi się wydaje — nie można dać zwartego i całkowitego obrazu Fenomenu Ludzkiego.

PROLOG

## WIDZIEĆ

W pracy tej staram się *dojrzeć i pokazać*, czym staje się Człowiek i jakie są wymagania gdy się go chce całkowicie i bez reszty umieścić w ramach zjawisk.

Dlaczego starać się dojrzeć i dlaczego zwracać się specjalnie do człowieka jako przedmiotu?

*Widzieć.* Można by powiedzieć, że wszelkie Życie polega na tym, by widzieć — jeśli nie ostatecznie, to przynajmniej istotnie. Być więcej — to łączyć się więcej; będzie to streszczeniem i wnioskiem tej pracy. Ale, jak to jeszcze stwierdzimy, jedność wzrasta tylko, jeżeli jest podtrzymywana przez wzrost świadomości, to znaczy widzenia. Dlatego zapewne historia żyjącego Świata spro-

wadza się do tego, by wykształcić coraz to doskonalsze spojrzenie w łonie Kosmosu, w którym by można coraz więcej rozpoznawać. Czyż nie oceniamy doskonałości zwierzęcia i supremacji bytu myślącego według przenikliwości i syntetycznej siły ich wzroku? Nie jest więc fantazją chcieć więcej i lepiej widzieć, nie jest to ciekawością, luksusem. Widzieć lub zginąć. Taką sytuację narzucił wszystkiemu, co jest elementem Wszechświata, tajemniczy dar istnienia. Takie więc jest także, na wyższym szczeblu, położenie człowieka.

Ale jeśli rzeczywiście poznawanie jest rzeczą tak bardzo żywotną i uszczęśliwiającą, dlaczego w tym celu wybieramy właśnie Człowieka? Czyż nie jest on już dostatecznie opisany — i nudny? I czyż nie jest to właśnie jedną z atrakcji Nauki, że odwraca nas od siebie i pozwala oczom spocząć na przedmiocie innym niż my sami?

Z dwóch przyczyn, sprawiających, że dwukrotnie stanowi centrum Świata, „Człowiek" nasuwa się nam jako cel widzenia, jako klucz do Wszechświata.

Subiektywnie stanowimy nieuniknienie *centrum obserwacji* siebie samych. Było naiwnością ze strony powstającej Nauki wyobrażać sobie, że może obserwować zjawiska same w sobie, tak jak się one rozwijały poza nami. Instynktownie fizycy i przyrodnicy postępowali z początku tak, jak by ich wzrok spoglądał z góry na świat, który świadomość ich mogła przenikać, nie doznając jego wpływu, ani go powodując. Obecnie zaczynają sobie zdawać sprawę, że ich najbardziej obiektywne obserwacje są nasycone przyjętymi od początku konwencjami, a także formami i zwyczajami myślowymi, które się wykształciły podczas historycznego rozwoju Badań. Gdy dochodzą do krańca swych analiz, nie zdają sobie już sprawy, czy struktura, do której doszli, jest istotą badanej Materii, czy też odbiciem ich własnej myśli. I równocześnie przychodzi im na myśl, że na skutek wstrząsu przy każdorazowym odkryciu, zaangażowali się ciałem i duszą w sieć stosunków, które chcieli narzucić z zewnątrz i uwikłali się w własną sieć. Geolog powiedziałby, że to jest metamorfizm i enomorfizm. Przedmiot i podmiot łączą się i wzajemnie się przetwarzają w akcie poznawczym. Rad nie rad, Człowiek odnajduje siebie i widzi siebie we wszystkim, na co patrzy.

Jest to niejako niewola, ale taka, którą natychmiast powetuje jakaś wielka wartość.

Dla obserwatora jest rzeczą banalną, a nawet nużącą, mieć przed sobą, gdziekolwiek by poszedł, centrum krajobrazu, przez który przechodzi. Ale co się stanie, jeżeli przypadek zaprowadzi podróżnika do miejsca z natury korzystnie położonego (jak krzyżu-

jące się drogi, czy łączące się doliny), skąd nie tylko wzrok, ale i same rzeczy nabierają blasku? Wtedy subiektywny punkt widzenia zbiega się z obiektywnym układem rzeczy, dostrzeganie dokonuje się całościowo. Wtedy krajobraz staje się czytelny, jasny. Wtedy widzimy.

I to wydaje się przywilejem poznania ludzkiego.

Nie potrzeba być człowiekiem, by zobaczyć rzeczy i siły, które je otaczają. Jest to właściwość zarówno Człowieka, jak i zwierząt. Ale szczególną własnością człowieka jest to, iż owa zbieżność linii jest nie tylko zbieżnością wzrokową, ale i strukturalną. W pracy tej znajduje się sprawdzian i analiza tego zjawiska. Z powodu jakości i właściwości biologicznych Myśli stoimy na szczególnym punkcie, na punkcie węzłowym, który dominuje nad ułamkiem Kosmosu, dostępnym obecnie naszemu doświadczeniu. Stanowiąc centrum obserwacji, jest człowiek zarazem *ośrodkiem konstrukcji* Wszechświata. Aby więc odnieść korzyść, z konieczności musi się do niego ostatecznie odnieść całą naukę. Jeśli naprawdę widzieć znaczy „być więcej", to patrząc na Człowieka będziemy „żyć więcej".

I w tym celu przystosujmy nasz wzrok w sposób odpowiedni. Odkąd Człowiek istnieje, jest sam dla siebie widowiskiem. Od setek stuleci ogląda tylko siebie. I zaledwie zaczyna zdawać sobie naukowo sprawę ze swego znaczenia w Fizyce Świata. Nie należy się dziwić powolności tego przebudzenia. Nic nie jest trudniej ujrzeć, jak to, co się samo „rzuca w oczy". Przecież i dziecko trzeba wychować, by odróżniało obrazy wpadające w jego zaledwie otwartą soczewkę. By Człowiek do końca odkrył Człowieka, potrzeba mu było całego szeregu „zmysłów", a stopniowe ich nabywanie obejmuje i wyznacza historię walk Ducha.

Zmysł ogromu przestrzeni — wielkości i małości, ten, który rozkłada i rozstawia w sferze nieograniczonego promienia kręgi przedmiotów tłoczących się koło nas.

Zmysł głębi, który pracowicie odsuwa wydarzenia nieskończonych szeregów w niezmierzonych odległościach czasu, wydarzenia, które chciałyby się zacieśniać wokoło nas na wąskim skrawku Przeszłości.

Zmysł liczby, odkrywający i oceniający bez wahania zdumiewającą wielość elementów materialnych czy żywych, jakie biorą udział w najmniejszej przemianie Wszechświata.

Zmysł proporcji, zdający mniej lub więcej dobrze sprawę z różnicy w skali fizycznej, która oddziela tak w wymiarach, jak w rytmie atom od mgławicy, nieskończenie małe od niezmiernie wielkiego.

Zmysł jakości lub nowości, który potrafi, nie łamiąc fizycznej jedności Świata, rozróżniać w Naturze absolutne stopnie doskonałości wzrostu.

Zmysł ruchu, zdolny spostrzegać nieuchronny rozwój ukryty w tym, co najpowolniejsze — skrajny niepokój, utajony pod zasłoną spoczynku — nową całość wślizgującą się w monotonne powtórzenie tych samych rzeczy.

Zmysł odczuwania organicznych związków, odkrywający związki fizyczne i jedność strukturalną w powierzchownym zestawieniu kolejności i zbiorowości.

Gdyby nasz wzrok nie miał tych przymiotów, cokolwiek byśmy robili, by pokazać Człowieka, pozostałby on dla nas tym, czym jest jeszcze dla wielu umysłów: wędrującym przedmiotem w skłóconym ze sobą Świecie. A gdy zniknie sprzed wzroku trojakie złudzenie, małości, wielości i nieruchomości, Człowiek z łatwością zajmie centralne miejsce, któreśmy zapowiadali: chwilowy szczyt Antropogenezy, która wieńczy Kosmogenezę.

Nie można widzieć Człowieka poza Ludzkością, ani Ludzkości poza Życiem, ani Życia poza Wszechświatem.

Stąd zasadniczy plan tej pracy: Przedżycie — (*Prévie*), Życie-Myśl, trzy zdarzenia, które zaznaczają w Przeszłości, kierując ją ku Przyszłości (życie przyszłe, *la Survie*), jedną jedyną krzywą ruchu: krzywą Fenomenu Ludzkiego.

Tak, *Fenomenu Ludzkiego.*

Wyrazu tego nie używam przypadkiem. Wybrałem go z trzech powodów:

Najpierw, aby stwierdzić, że Człowiek w Naturze to naprawdę fakt, zależny (przynajmniej częściowo) od wymagań i metod Nauki.

Następnie, by dać do zrozumienia, że wśród faktów, które możemy poznawać, nie ma faktu bardziej niezwykłego ani przynoszącego więcej światła.

Wreszcie, by wskazać na szczególny charakter tej pracy.

Jedynym moim celem, prawdziwą moją siłą jest to, że w ciągu tej pracy staram się *widzieć,* to znaczy rozwijać *jednorodne* i *zwarte* spojrzenie całego naszego doświadczenia odnośnie do Człowieka. To rozwijająca się całość.

Nie należy tu więc szukać ostatecznego tłumaczenia rzeczy — metafizyki. Nie trzeba się też mylić co do stopnia rzeczywistości, który przyznaję różnym częściom przedstawianego filmu. Gdy się będę starał wyobrazić sobie Świat przed początkiem Życia, albo Życie w okresie paleozoicznym, nie zapomnę o tym, że byłoby sprzecznością kosmiczną wyobrazić sobie Człowieka jako widza tych okresów wyprzedzających ukazanie się jakiejś Myśli na Ziemi.

Nie będę więc chciał opisywać jakimi te okresy były naprawdę, ale jak je sobie powinniśmy przedstawiać, by Świat w obecnej chwili był dla nas prawdziwy. Przeszłość, nie sama w sobie, ale taka, jaka się okazuje obserwatorowi, którego Ewolucja stawia na szczycie. Jest to metoda pewna i skromna, a wystarcza, jak to zobaczymy, by wywołać niespodziewane wizje przyszłości, symetrycznie naprzód ułożone.

Oczywiście poglądy, które staram się tu przedstawić nawet w tak ograniczonej formie, to próby, poglądy w dużej mierze osobiste. Oparte na żmudnym wysiłku badawczym i długotrwałej refleksji, na przykładzie dają one pojęcie, w jaki sposób dziś stawia się w Nauce problem ludzki.

Człowiek, badany w wąskim zakresie przez antropologów i prawników, jest czymś minimalnym, pomniejszanym. Zbyt silne podkreślanie jego indywidualności ukrywa przed naszym wzrokiem Całość, umysł nasz, rozważając człowieka skłania się do „parcelowania" Natury, zapominając o jej głębokich powiązaniach i nieograniczonych horyzontach: to *zły* antropocentryzm. Stąd też niechęć uczonych, by przedmiotem Nauki o Człowieku było coś więcej niż jego ciało.

Nadeszła chwila, że trzeba sobie zdać sprawę, że nawet pozytywistyczna interpretacja Wszechświata musi, aby być zadowalającą, obejmować rzeczy i od wewnątrz, i od zewnątrz, tak Ducha, jak Materię. Prawdziwą Fizyką jest ta, której się kiedyś uda scalić Czlowieka w zwartej, spoistej interpretacji świata.

Oby mi się udało pokazać, że taka próba jest możliwa, i że od niej zależy, jeśli się chce i umie dochodzić do dna rzeczy, zachowanie odwagi i radości działania.

Dla istoty myślącej chwilą najbardziej decydującą musi być ta, w której, gdy spadną łuski z oczu, odkrywa ona, że nie jest elementem zagubionym w pustce kosmicznej, ale że powszechna wola życia zbiega się w niej i czyni ją człowiekiem.

Człowiek — nie statyczne centrum Świata, za jakie się długo uważał; ale oś i zryw ku Ewolucji — a to jest dużo piękniejsze.

## TWORZYWO WSZECHŚWIATA

(*L'Etoffe de l'Univers*)

Przesunąć jakiś przedmiot wstecz, w Przeszłość, znaczy tyle co zredukować go do najprostszych elementów. Gdy się będzie śledzić do najdalszych granic części składowe organizmu ludzkiego, wzrok

nasz nie będzie mógł ich rozróżnić od pierwotnego tworzywa *(étoffe)* Wszechświata.

Pierwotne tworzywo Wszechświata: ta ostateczna pozostałość w procesie coraz dokładniejszych analiz naukowych... Nie zetknąłem się z nią bezpośrednio, bym mógł proces ten opisać należycie; ogromna to różnica dla kogoś, kto tylko o tym czytał, a tym, kto sam doświadczenie przeprowadzał. Wiem też, jakie niebezpieczeństwo grozi, gdy się chce wziąć za materiał trwałej konstrukcji hipotezy, które nawet w myśli ich twórców nie mają trwać dłużej niż dzień jeden.

Uczeni przyjęli obecnie graficzny i tymczasowy sposób przedstawiania atomu by ugrupować i sprawdzić nie-sprzeczność coraz liczniejszych „skutków" Materii — skutków, których przy tym nie można wyśledzić w Człowieku.

Ponieważ jestem więcej przyrodnikiem niż fizykiem, będę unikał opierania się na tej skomplikowanej i kruchej architekturze.

Natomiast w różnorodnych teoriach zachodzących na siebie, mamy takie cechy, które ukazują się we wszystkich istniejących tłumaczeniach Wszechświata. Przyrodnik przystępujący do ogólnego rozważania Fenomenu ludzkiego musi z konieczności wyjść od nich, o ile one wyrażają wewnętrzne warunki wszelkiej naturalnej przemiany, nawet żyjącej.

## 1. MATERIA ELEMENTARNA

Pod tym kątem widzenia, u samego początku ujęte w stanie pierwotnym (rozumiem przez to w jakiejkolwiek chwili, punkcie i objętosci), tworzywo *(l'étoffe)* rzeczy dotykalnych okazuje się nam coraz wyraźniej jako istotnie poszczególne, mimo to powiązane i wreszcie zdumiewająco aktywne.

Wielość — jedność — energia — oto trzy oblicza Materii.

A. Najpierw *Wielość.*

W dziedzinie zwykłego doświadczenia ukazuje się w widzialnej formie głębokie złożenie Wszechświata z atomów. Wypowiada się w kroplach deszczu i w piasku wybrzeża. Przedłuża się w wielkiej liczbie istot żyjących i w gwiazdach. Nawet w popiołach zmarłych można je odczytać. Człowiek nie potrzebował miskroskopu ani analizy elektronowej, by wiedzieć, że go otacza i podtrzymuje pył. Ale by zliczyć i opisać te ziarnka pyłu, potrzeba było cierpliwej wnikliwości Nauki współczesnej. Atomy u Epikura były bezwładne i niepodzielne. W najniższych światach, wedle Pascala, mogły jeszcze

istnieć jakieś żyjątka. Dziś, pod względem pewności i precyzji, wyszliśmy już daleko poza to stadium bądź instynktownego, bądź genialnego zgadywania. Nie ma granic w poznawaniu w głąb. Każda jednostka materii ma tendencję redukowania się pod analizą w jeszcze mniejszą jednostkę, cząsteczkę; podobna jest do tych maleńkich skorupek pewnych alg, których rysunek, nawet najbardziej powiększony, zmienia się niemal w nieskończoność w inny. I z każdym stopniem pochodu w dół odnawia się i zaciera całe upostaciowanie przedstawiania Świata.

Gdy się przekroczy pewien stopień głębokości czy rozcieńczenia, najbardziej znane właściwości naszych ciał (światło, barwa, ciepło, nieprzenikliwość...) tracą swój sens.

Istotnie doświadczenie naszych zmysłów kondensuje się i unosi ponad całym rojowiskiem nie dającym się określić. Substrat dostępnego nam Wszechświata, zawrotny w swej ilości i maleńkości, rozpada się w dół, w nieskończoność.

B. Im bardziej rozbijamy i sztucznie rozproszkowujemy Materię, tym bardziej okazuje nam ona swą *podstawową jedność*.

Ta jedność w formie najmniej doskonałej, najprostszej, ukazuje się w zadziwiającym podobieństwie elementów. Molekuły, atomy, elektrony, te maleńkie jednostki, jakakolwiek ich wielkość i nazwa, okazują, przynajmniej z punktu, z którego je obserwujemy, całkowitą tożsamość pod względem masy i zachowania się. W wymiarach swych i działaniach wydają się zadziwiająco skalibrowane — i jednostajne. Jak gdyby migotliwe lśnienie powierzchni, tyle czaru dające naszemu życiu, gasło, gdy się schodzi w dół.

A zatem *jedność jednolitości*. Wydawałoby się rzeczą naturalną przypisywać cząstkom kosmicznym jakieś indywidualne działanie, tak ograniczone, jak ich wymiary. Tymczasem pokazuje się, że każda z nich da się określić tylko w funkcji swego wpływu na wszystko, co ją otacza. W jakiejkolwiek przestrzeni ją umieścimy, całkowicie swym wpływem wypełnia to otoczenie. Choć tak wąsko określimy jądro atomu, wpływ jego rozciąga się, co najmniej wirtualnie, na jakikolwiek inny atom. Dziwna to właściwość, którą odnajdujemy później nawet w ludzkich molekułach.

Powiedziałem jeszcze: *jedność kolektywna*. Niezliczone ogniska, mieszczące się we wspólnej danej objętości Materii, nie są od siebie niezależne. Łączy je coś, przez co się solidaryzują. Przestrzeń zapełniona nimi nie jest biernym zbiornikiem, działa na nie na sposób aktywnego ośrodka kierującego i transmitującego, w którym porządkuje się ich wielość. Atomy dodane do siebie lub postawione

obok siebie nie tworzą jeszcze materii. Jakaś tajemnicza tożsamość scala je i cementuje, umysł nasz o nią się potyka, ale wreszcie musi przed nią ustąpić.

Sfera ponad centrami, organizująca je.

W każdej nowej fazie Antropogenezy, opisywanej w tej pracy, stajemy wobec rzeczywistości kolektywnych połączeń, której nie podobna sobie wyobrazić, będziemy musieli ciągle walczyć z nimi, aż dopóki nie poznamy i nie określimy ich prawdziwej natury. Na razie wystarczy scalić je pod empiryczną nazwą Energii, którą Nauka daje ich pierwotnemu *principium*.

C. Energia — Trzecie oblicze Materii.

Pod tą nazwą, która oznacza psychologiczny sens wysiłku, Fizyka wprowadziła ścisłe określenie zdolności działania, albo raczej wzajemnego oddziaływania. Energia jest miarą tego, co przechodzi od jednego atomu do drugiego w ciągu ich przemiany. A zatem jest to zdolność łączenia, ale także zdolność konstytuowania, atom bowiem, jak się wydaje, wzbogaca się albo wyczerpuje w czasie przemiany.

Z punktu widzenia energetyki, wznowionego w zjawiskach radioaktywności, można obecnie uważać cząsteczki materii za przejściowe rezerwuary skoncentrowanej siły. Nauka nie uchwyciła nigdy energii w stanie czystym, zawsze jest mniej lub więcej w stanie granulacji (nawet energia świetlna). Przedstawia ona obecnie dla Nauki najpierwotniejszą formę powszechnego Tworzywa. Stąd pochodzi pewna instynktowna dążność, by ją uważać za jakiś strumień jednorodny i pierwotny, a wszystko, co jest na świecie uporządkowane, byłoby tylko jego przemijającym wirowaniem. W ten sposób Wszechświat ukonstytuowałby się ostatecznie *od dołu, u kresu swego rozkładu*.

Pamiętajmy, co twierdzi Fizyka, ale nie przywiązujmy się do perspektywy ostatecznej równowagi, którą ona niejako sugeruje. Dokładniejsza obserwacja ruchu w Świecie zmusi nas do odwrócenia tej perspektywy, to znaczy do stwierdzenia, że jeżeli wszystko jest ze sobą związane, to tylko *od góry*, dzięki złożoności.

## 2. MATERIA TOTALNA

Patrzyliśmy dotąd na materię „samą w sobie", to znaczy o jakichkolwiek jakościach i w jakiejkolwiek objętości, jak gdyby nam było wolno oderwać jakiś jej fragment i obserwować go. Jest to wybieg czysto myślowy. W konkretnej i fizycznej rzeczywistości nie można nic oderwać z Tworzywa Wszechświata. Ono właśnie,

wzięte w całości, niby gigantyczny „atom" jest (poza Myślą, w której staje się ośrodkiem i gdzie na drugim końcu się koncentruje) — jedyną niepodzielną rzeczywistością. Historia i miejsce Świadomości w świecie będą niezrozumiałe, dopóki się nie zobaczy, że Kosmos, z którym Człowiek jest związany, stanowi z powodu swej integralności *System, Totum i Kwantum*. System z powodu swej Mnogości, Totum z powodu swej Jedności, Kwantum przez swą Energię, a to wszystko w nieograniczonych konturach.

Starajmy się to wytłumaczyć.

A. *System.*

„System" ten w Świecie można poznać bezpośrednio obserwując Naturę.

Człowieka zawsze zachwycał układ części Wszechświata. Układ ten zdumiewa coraz bardziej, w miarę jak Nauka coraz ściślej bada fakty. Im głębiej sięgamy w Materię, środkami coraz to doskonalszymi, tym bardziej zdumiewa nas wzajemne ich powiązanie. Każdy element Kosmosu jest z pewnością spleciony z wszystkich innych jego elementów: od dołu przez tajemniczy fenomen złożoności (*composition*), który daje mu istnienie na szczycie zorganizowanej całości; od góry przez wpływ czynników wyższego rzędu, które go jednoczą i opanowują dla własnych swych celów.

Nie można tu wyciąć ani wyosobnić żadnej cząstki, by nie postrzępić całości.

Wszechświat cały, nieobjęty wzrokiem, trzyma się przez swą całość. Można go rozważać tylko jako całość, jako jeden blok.

B. *Totum.*

Gdy przypatrzymy się dokładniej tej całości, zobaczymy, że nie jest to tylko splątanie pewnych połączeń związanych ze sobą. Mówiąc o tkaninie myśli się o jednorodnym splocie podobnych jednostek, którego może rzeczywiście nie można przeciąć, ale wystarczy poznać jakiś jego element i określić prawo, by objąć myślą całość i wyobrazić sobie przyszłość, przez powtarzanie; kryształ czy arabeski, prawo wypełnienia ważne dla danej przestrzeni, gdzie w każdym oczku tej sieci znajduje się już całość.

Ale to nie struktura Materii.

Materia nigdy nie powtarza swych kombinacji w porządku różnych wielkości. Upraszczamy sobie nieraz spojrzenie na świat, wyobrażając go sobie jako szereg systemów planet, układanych warstwami, ułożonymi od nieskończenie małego do nieskończenie dużego — dwie otchłanie Pascala. Ale to tylko złudzenie. Powłoki, z których Materia się składa, są z konieczności różnorodne. Krąg,

jeszcze mgławicowy, elektrony i inne niższe jednostki. Krąg lepiej określony, pierwiastki, gdzie elementy są w układzie funkcji atomu wodoru. Dalej koło niezliczonych kombinacji molekułów. Wreszcie, skokiem lub zwrotem od najmniejszego do olbrzymiego kręgu gwiazdozbiorów i galaktyk. Te przeróżne strefy Kosmosu scalają się, ale są inne, nie można przechodzić od jednej do drugiej, zmieniając po prostu współczynniki. Nie ma powtórzeń tych samych motywów na innej skali. Porządek, rysunek okazuje się tylko w całości. Sam Wszechświat jest „oczkiem" swego Tworzywa.

Nie wystarcza powiedzieć, że Materia tworzy jeden blok, jedną Całość.

Utkane według jednego wzoru, takiego, że żaden ścieg się w nim nie powtarza, Tworzywo Wszechświata odpowiada tylko jednej postaci: tworzy strukturalnie Całość.

C. *Kwantum.*

Skoro nie można odróżnić naturalnej jedności konkretnej przestrzeni od całości Przestrzeni, musimy próbować określić Energię w stosunku do całej Przestrzeni.

Prowadzi nas to do dwóch wniosków.

Pierwszym jest to, że dziedzinę akcji, właściwą każdemu elementowi kosmicznemu, należy przeciągnąć aż poza najdalsze granice świata. Ponieważ, jak powiedzieliśmy powyżej, atom jest współ-ekstensywny z wszelką Przestrzenią, w której się go umieszcza, a ponieważ zarazem powszechna Przestrzeń to *jedyna Przestrzeń, jaka istnieje* — musimy przyjąć, że ten bezmiar przedstawia nam dziedzinę działania wspólnego wszystkim atomom. Otoczeniem każdego z nich jest otoczenie całego Wszechświata. Atom to już nie ten świat mikroskopijny i zamknięty, jak to sobie może wyobrażaliśmy: jest on nieskończenie małym centrem Świata.

Zwróćmy uwagę na całość nieskończenie małych centrów w uniwersalnej sferze. Choć niepodobna określić ich liczby, stanowią one przez swą wielość ugrupowanie o pewnych określonych skutkach. Skoro bowiem istnieje Całość, musi się ona wyrażać w globalnej zdolności działania; częściową jego wypadkową odnajdujemy w każdym z nas. Prowadzi nas to do koncepcji dynamicznej miary Świata.

Świat ma oczywiście pozornie nieograniczone zarysy. Dla naszych zmysłów przedstawia się pod różnymi obrazami: bądź jako ośrodek stopniowo rozluźniający się coraz dalej — granice się zacierają, bądź jako dziedzina o linii krzywej i zamkniętej, w której wszystkie linie naszego doświadczenia zwijają się dookoła siebie

i wtedy Materia wydawałaby się nam nieograniczona, bo nie moglibyśmy się z niej wynurzyć.

Nie jest to powodem, by odmawiać jej Kwantum energii, którą fizycy, jak się im zdaje, potrafią mierzyć.

Kwantum to ma sens całkowity dopiero wtedy, gdy staramy się je określić w stosunku do naturalnego konkretnego ruchu — to znaczy w Trwaniu.

## 3. EWOLUCJA MATERII

Fizyka urodziła się w zeszłym stuleciu pod podwójnym znakiem stałości i geometrii. Ideałem jej młodości było znaleźć matematyczne wytłumaczenie Świata, pojętego jako system trwałych elementów w stałej równowadze. Później, postępując w badaniu rzeczywistości, stała się Historią. Dziś pozytywne poznawanie rzeczy utożsamia się z badaniem ich rozwoju. Później jeszcze, omawiając Myśl, będziemy opisywać i interpretować życiową rewolucję, której dokonało w świadomości ludzkiej zupełnie nowoczesne odkrycie Trwania. Tu zastanawiajmy się tylko nad tym, co nowego wnosi w nasz pogląd na Materię wprowadzenie tego nowego wymiaru.

Zasadniczo zmiana dokonana w naszym doświadczeniu przez ukazanie się tego, co wkrótce nazwiemy Przestrzenio-Czasem, polega na tym, że wszystko, co dotąd uważaliśmy i co traktowaliśmy jako punkty w naszych kosmologicznych konstrukcjach, staje się chwilowym wycinkiem nieokreślonych czasowo włókien. Dla naszych oczu każdy element rzeczy przedłuża się teraz wstecz (i dąży do posuwania się naprzód), w bezkres nieobjęty wzrokiem. Tak że bezmiar Przestrzeni jest tylko wycinkiem w „czasie *t*" pnia, którego korzenie tkwią w przepaści niezgłębionej Przeszłości, a którego gałęzie wznoszą się gdzieś w Przyszłość na pierwszy rzut oka nieograniczoną. W tej nowej perpektywie Świat wydaje się masą w toku przetwarzania. Powszechne Totum i Kwantum dążą do wyrażenia się i do określenia się jako Kosmogeneza.

Jak wyglądają obecnie dla Fizyki postać (jakościowo) i prawa (ilościowo) tej Ewolucji Materii?

### A. *Postać.*

W dzisiejszych teoriach Ewolucję Materii sprowadza się do stopniowego budowania przy pomocy wzrastającej komplikacji różnych elementów znanych w Fizyce i Chemii.

Całkiem na dnie, u samego początku prostota, jeszcze nie określona, nie dająca się wyrazić jakąś postacią, jaśniejącą naturą. Potem nagle mrowisko elementarnych cząsteczek, pozytywnych i ne-

gatywnych (protonów, neutronów, elektronów, fotonów...), których lista nieustannie wzrasta. Następnie harmonijny szereg pierwiastków rozłożonych od Wodoru do Uranu w gamie atomowej. Wreszcie olbrzymia różnorodność ciał złożonych, w których masy molekuł wznoszą się aż do pewnej krytycznej wartości, ponad którą zjawia się Życie. W szeregu tym wszędzie spotykamy na mocy dowodów doświadczalnych złożenie z jądra i elektronów. To zasadnicze odkrycie, że wszystkie ciała pochodzą przez zorganizowanie (*arrangement*) jednego początkowego typu cząsteczkowego, jest ową błyskawicą, która rozświetla nam historię Wszechświata. Na swój sposób Materia jest posłuszna od początku wielkiemu prawu biologicznemu, do którego trzeba będzie ciągle wracać, prawu dążenia do tworzenia kompleksów.

„Na swój sposób" jednak, gdyż w stadium atomu wiele rzeczy w Historii Świata nam się wymyka.

Tak więc czy elementy, by się wznosić w szeregu pierwiastków, muszą kolejno przejść wszystkie stopnie drabiny (od najprostszego do najbardziej skomplikowanego) przez jakąś onto- czy filogenezę? Czy też może liczby atomowe przedstawiają tylko rytmiczny szereg stanów równowagi, są pewnego rodzaju przechowalnią, w którą wpadają jądra i elektrony, nagle zebrane? I wreszcie, w jednym jak drugim wypadku, czy należy wyobrażać sobie różne kombinacje jąder jako jednakowo możliwe? Czy przeciwnie, należy sobie przedstawić, że w całości, statystycznie, atomy ciężkie pojawiają się dopiero po atomach lekkich, według zdeterminowanego porządku?

Wydaje się, że Nauka nie potrafi jeszcze definitywnie odpowiedzieć na te zagadnienia, jak i na wiele innych. Mniej wiemy obecnie o wzrastającej ewolucji atomów (nie mówię o „dezintegracji") niż o ewolucji molekuł „przed-żywych" (*pré-vivantes*) i żywych. Tu ważną jest dla nas rzeczą, że Materia przedstawia się nam od początku *w stanie powstawania* i to pozwala nam ujrzeć dwa aspekty, które ją najlepiej charakteryzują w dalszych okresach. Rozpoczyna się od okresu krytycznego, *granulacji,* z której nagle powstają (raz na zawsze?) części składowe atomu, a może i sam atom. Następuje potem, przynajmniej począwszy od molekuł, rozwój przez dodawanie w procesie wzrastającym złożoności.

To wszystko nie dzieje się we Wszechświecie nieustannie ani kiedy bądź. Ani też nie dzieje się to wszędzie.

Streszczamy tylko w kilku słowach pogląd dzisiejszej Nauki o transformacjach Materii, ale rozważamy je tylko w ich czasowym pochodzie i nie umieszczając ich w żadnej przestrzeni kosmicznej.

Historycznie ujmując, pierwotne tworzywo Wszechświata skupia się w coraz bardziej zorganizowanych formach Materii. Ale gdzie się odbywają te metamorfozy, przynajmniej począwszy od gromadzenia się molekuł? Czy dzieje się to w jakimkolwiek miejscu Przestrzeni? Nie, wiemy o tym, jedynie we wnętrzu i na powierzchni gwiazd. Rozważywszy nieskończenie małe elementarne cząsteczki, zmuszeni jesteśmy wznieść nagle oczy ku nieskończenie wielkim masom gwiazdozbiorów.

Masy gwiazd... Te olbrzymy, które się zachowują niejako podobnie do atomów, ale których budowa zbija nas z tropu przez swą ogromną i pozornie nieregularną złożoność — niepokoją Naukę, a zarazem oczarowują ją. Może nadejdzie dzień, kiedy okaże się jakiś porządek lub jakaś periodyczność w rozdzieleniu gwiazd, tak co do ich złożoności, jak i położenia. Jakaś „stratygrafia" lub „chemia" niebios przedłużyłaby chyba wstecz historię atomów.

Są to jednak mgliste perspektywy. Choć są fascynujące, to jednak nie tyle prowadzą do Człowieka, co go ogarniają. Ale należy zanotować i zapisać pewny związek, który genetycznie łączy atom z gwiazdą, dlatego że w konsekwencjach sięga aż do genezy Ducha. Fizyka może się długo jeszcze wahać, jaką strukturę wyznaczyć bezmiarom astralnym. Na razie jest jedna rzecz pewna, która wystarcza do kierowania naszymi krokami na drodze do Antropogenezy. Jest nią mianowicie fakt, że kształtowanie (*fabrication*) złożonych ciał materialnych wyższych może się dokonać tylko dzięki uprzedniej koncentracji w mgławice lub słońca pierwotnego Tworzywa Wszechświata. Jakikolwiek by był kształt światów, funkcja chemiczna każdego z nich ma dla nas już sens dający się określić. Gwiazdy są laboratoriami, w których Ewolucja Materii toczy się w kierunku wielkich molekuł, a to według kwantytatywnych reguł, którymi się teraz zajmiemy.

B. *Prawa liczbowe.*

Myśl starożytna przeczuła i wyobraziła sobie naturalną harmonię liczb, a Nauka współczesna ujęła to w precyzyjne formuły oparte o Miarę. Bo też zawdzięczamy coraz to ściślejszym miarom, bardziej niż bezpośrednim obserwacjom, poznanie mikro- i makrostruktury Wszechświata. I miary takie, coraz to bardziej zawrotne, okazały nam warunki możliwości obliczania transformacji Materii.

Nie chodzi tu o krytyczną ocenę praw energetyki. Streśćmy je tylko o tyle, o ile są dostępne i niezbędne dla każdego badacza historii Świata. Z punktu widzenia biologii można je sprowadzić najogólniej do dwóch następujących zasad:

*Pierwsza zasada.* W ciągu przemian fizyko-chemicznych nie można skonstatować ukazania się nowej energii dającej się mierzyć. Wszelka synteza jest kosztowna, to jest podstawowy warunek nawet w duchowych sferach bytu. Postęp wymaga we wszystkich dziedzinach wzrostu wysiłku, a więc i siły. Skąd się bierze ten wzrost?

Można by sobie wyobrazić abstrakcyjnie wewnętrzny jakiś wzrost zasobów świata, jakieś absolutne zwiększenie się bogactw w ciągu wieków, w miarę wzrastających potrzeb Ewolucji. Ale w rzeczywistości dzieje się inaczej. W żadnym wypadku nie można zapisać energii syntezy na dobro nowego kapitału, tylko na rozchód. Co się z jednej strony zyskuje, traci się z drugiej. Budować da się tylko kosztem zniszczenia równej wartości.

Gdy rozważamy mechaniczne funkcjonowanie Wszechświata, nie przedstawia się on na pierwszy rzut oka naszemu doświadczeniu jako otwarte Kwantum, zdolne ogarnąć rzeczywistość, ale jako Kwantum zamknięte, w którym postęp odbywa się tylko przez wymianę tego, co zostało dane na początku.

*Druga zasada.* Termodynamika dodaje tutaj, że w ciągu wszelkiej przemiany fizyko-chemicznej pewien ułamek energii zostaje bezpowrotnie stracony w formie ciepła (entropia). Można zapewne zachować symbolicznie ubywający ułamek w równaniach, by wyrazić, że w działaniu Materii nic nie ginie, jak też nic z niczego nie powstaje. Jest to tylko sztuczka matematyczna. Faktycznie, z punktu widzenia Ewolucji, w ciągu syntezy coś zostaje definitywnie stracone, by zapłacić za syntezę. Im silniej funkcjonuje energetyczne Kwantum Świata, tym bardziej się zużywa. W naszym terenie doświadczenia nie wydaje się, by konkretny Wszechświat materialny mógł trwać nieograniczenie. Zamiast posuwać się nieograniczenie w dającym się zamknąć cyklu, opisuje on nieodwracalną gałąź ograniczonego rozwoju. W ten sposób porzuca abstrakcyjne wielkości, by stanąć wśród rzeczywistości, które powstają, wzrastają i giną. Z Czasu przechodzi w Trwanie, Geometrii wymyka się ostatecznie; zarówno jako Całość, jak i w swych elementach staje się przedmiotem Historii.

Przedstawmy obrazowo naturalne znaczenie tych dwóch zasad Zachowania i Zanikania Energii.

Ewolucja Materii, jak powiedzieliśmy powyżej, ukazuje się nam jakościowo, *hic et nunc,* jako proces, w ciągu którego następuje ultrakondensacja i inter-kombinacja składników atomu. Kwantytatywnie przemiana ta ukazuje się nam teraz jako ostateczna, ale kosztowna operacja, w której powoli wyczerpuje się początkowy rozpęd. Mozolnie, stopniowo wzrasta budowa atomów i molekuł.

Ale w drodze niszczeje moc wzrastania. Co więcej, w granicach syntezy (i to tym prędzej im te granice są szersze) działa to samo zużywanie się, które podkopuje Całość Kosmosu. Powoli kombinacje *nieprawdopodobne*, które synteza przedstawia, znowu się rozkładają na prostsze elementy, które tracą wszelką postać rozpadając się w bezkształt.

Jakby raca wznosząca się z lotem strzały Czasu, zaledwo się zapala — gaśnie — jakby ślad na wodzie zataczający kręgi w prądzie idącym w dół; takim byłby obraz Świata.

Tak mówi Nauka. Wierzę Nauce. Ale czyż Nauka kiedykolwiek usiłowała spojrzeć na Świat inaczej, jak tylko *z zewnątrz*?

## STRESZCZENIE ALBO POSŁOWIE

# ISTOTA FENOMENU LUDZKIEGO

Nie zmieniłem do tej chwili intuicyjnego poglądu, jaki miałem przystępując do tej pracy. Na ogół dalej patrzę na Człowieka tak samo, jak wtedy, gdy pierwszy raz pisałem o tym zagadnieniu. A jednak ta zasadnicza wizja nie skostniała we mnie, nie mogła pozostać taką samą. W miarę jak nieprzeparcie pogłębiała ją refleksja, jak wyjaśniały się i automatycznie grupowały skojarzenia, w miarę występowania nowych faktów — a także pod wpływem pragnienia, by mnie lepiej rozumiano — ukazywały mi się stopniowo w ciągu dziesięciu lat pewne nowe sformułowania i powiązania, które zmierzają do wydobycia i zarazem uproszczenia głównych wytycznych mojego dawnego ujęcia.

Wydaje mi się rzeczą pożyteczną przedstawić istotę „Fenomenu Ludzkiego" bez zmiany, ale przedstawioną na nowo, jako streszczenie czy konkluzję, w postaci następujących trzech punktów.

### 1. ŚWIAT W POSTACI SPIRAL — ALBO KOSMICZNE PRAWO ZŁOŻONOŚCI-ŚWIADOMOŚCI

Astronomowie przyzwyczaili nas do myśli o Wszechświecie, który od kilku (tylko!) milionów lat rozwijał się, poczynając od jakiegoś pierwotnego stanu. Trwają jeszcze dyskusje nad teorią o Świecie w stanie eksplodowania, ale żadnemu z fizyków nie przyszłoby na myśl odrzucić tę teorię, jako obciążoną filozofią czy celowością. Dobrze jest mieć ten przykład przed oczami, by zrozumieć zasięg i granice całkowitego naukowego uprawnienia przedstawionych tu poglądów. Sprowadzając do samego rdzenia istotę tego, co powiedziano w poprzednich rozdziałach, można by się

ograniczyć do prostego twierdzenia, że jeśli Wszechświat przedstawia się nam — gdy chodzi o gwiazdozbiory — niejako na drodze do ekspansji przestrzennej (od Najmniejszego do Największego), to tak samo i jeszcze jaśniej przedstawia się nam pod względem fizyko-chemicznym (od najprostszego do najbardziej złożonego) — przy czym spirala „złożoności" łączy się doświadczalnie z korelatywnym wzrostem uwewnętrznienia, to znaczy psychiki lub świadomości.

Na wąskim terenie naszej planety, (gdzie jedynie się możemy zajmować Biologią), strukturalny stosunek między złożonością i świadomością jest doświadczalnie niezaprzeczalny i znany od dawna. Oryginalność jego ujęcia polega na stanowisku tej pracy. Stwierdzam mianowicie na samym początku, iż ta szczególna właściwość, którą posiadają ziemskie substancje, że są tym bardziej żywotne, im bardziej się stają złożone, jest tylko okazaniem chwilowego i miejscowego odchylenia, tak powszechnego (a zapewne mającego jeszcze większe znaczenia), jak to, które Nauka już rozpoznała. Odchylenia te powodują, że wyspy kosmiczne, eksplodując, rozlewają się jak fale, ale także kondensują się korpuskularnie pod wpływem sił elektromagnetycznych i siły ciążenia, albo też dematerializują się przez promieniowanie; odchylenia te prawdopodobnie (kiedyś to poznamy) są ze sobą ściśle związane.

Jeśli tak jest, widzimy, że świadomość — określona eksperymentalnie jako specyfizny wynik uporządkowanej złożoności — wznosi się ponad ten maleńki i śmiesznie drobny Wycinek, na którym ją możemy bezpośrednio wyróżnić.

Z jednej strony, gdy chodzi o złożoność bardzo małej lub średniej wielkości, więc takiej, która nie może być bezpośrednio dostrzegalna (począwszy od bardzo dużych molekuł w dół) — pociąga to logicznie za sobą przypuszczenie, że w każdej cząstce istnieje rudymentarnie (w stanie nieskończenie małym, to znaczy nieskończenie rozproszonym) jakaś wartość psychiczna; podobnie też wnioskuje fizyk, chcąc obliczyć zmiany masy (zupełnie nieuchwytne dla bezpośredniego doświadczenia), które się dokonują w wypadku ruchów powolnych.

Z drugiej strony w Świecie, tam gdzie wskutek różnych okoliczności fizycznych (temperatura, ciążenie) złożoność nie dosięga wartości, przy której by można dostrzec jej promieniowanie, można przypuszczać, że przy sprzyjających okolicznościach spirala, która uległa chwilowemu zatrzymaniu, natychmiast znowu rozpocznie swój pochód.

Gdy rozważamy Wszechświat w aspekcie Złożoności, jest on jako całość, a zarazem w każdym swoim punkcie, w nieustannym

napięciu ku organicznemu skrętowi ku wewnątrz, a zatem ku uwewnętrznieniu. Czyli, że można powiedzieć, iż dla Nauki Życie było zawsze i jest ciągle „pod ciśnieniem" i że tam, gdzie potrafiło się przebić wyraźnie, nic mu już nie przeszkodzi rozwijać do *maximum* ten proces, od którego się zaczęło.

W tym aktywnie zbiegającym się ośrodku kosmicznym należy się, moim zdaniem, ustawić, jeśli się chce w całej pełni przedstawić i wytłumaczyć Fenomen Ludzki.

## 2. PIERWSZE POJAWIENIE SIĘ CZŁOWIEKA — CZYLI PIERWSZA INDYWIDUALNA REFLEKSJA

By wyjść z niesłychanie skomplikowanych kombinacji, prowadzących do coraz bardziej złożonych poszczególnych typów, Wszechświat w pochodzie spiralnym, rozważanym w strefie przedrefleksyjnej, podejmuje krok za krokiem miliardy i miliardy prób. Ten to proces szukania po omacku wraz z podwójnym mechanizmem rozmnażania się i dziedziczenia (pozwalającego zamagazynować i poprawić przez dodawanie, bez pomniejszania, a nawet z powiększeniem liczby osobników, raz otrzymane korzystne kombinacje), ten proces zapoczątkowuje niezwykłe nagromadzenie żyjących rodów (to, co nazwałem „Drzewem Życia"), które jednak równie dobrze można by porównać do widma rozproszonego, gdzie każda długość fali odpowiada poszczególnym odcieniom świadomości czy instynktu.

Różne pasma tego wachlarza psychicznego, obserwowane z pewnego punktu widzenia, mogą się wydawać i często są rzeczywiście uważane przez Naukę jako życiowo równowartościowe: ile poszczególnych instynktów — tyle rozwiązań jednego problemu, jednakowo ważnych i nie dających się między sobą porównać. Drugą właściwą mi postawą wobec *„Fenomenu Ludzkiego"* (pierwsza czyniła z Życia uniwersalną funkcję rzędu kosmicznego) jest — przeciwnie — przypisywanie wartości „progu", lub zmiany stanu, ukazaniu się w rodzie ludzkim *refleksji*. Twierdzenie to bynajmniej nie jest bezpodstawne (podkreślam to), ani też nie jest oparte na jakiejś metafizycznej Myśli. Jest ono oparte eksperymentalnie na fakcie dziwnie zapoznanym, że począwszy od „pierwszej refleksji" przystępujemy do nowej postaci Biologii, charakteryzującej się, poza innymi, następującymi właściwościami:

a — Zdecydowane pojawienie się w życiu indywidualnym czynnika wewnętrznego (*inwencja*) ponad czynniki układu zewnętrznego (gra przypadków);

b — Równie decydujące ukazanie się pomiędzy elementami prawdziwych sił przyciągania i odpychania (sympatii i antypatii), które zastępują pseudo-przyciąganie i pseudo-odpychanie epoki poprzedzającej Życie (*la Prévie*), a nawet epoki Życia niższego, które, jak się wydaje, można odnieść od prostych reakcji na krzywej Przestrzenio-Czasu i Biosfery;

c — Obudzenie się wreszcie w świadomości każdego poszczególnego elementu (jako wyniku nowej i rewolucyjnej zdolności przewidywania Przyszłości) wymogu „nie kończącego się życia" („*survie illimitée*"). Dla Życia oznacza to przejście od stanu stosunkowo nieodwracalnego (fizyczna niemożliwość zatrzymania się w spiralnym pochodzie kosmicznym, gdy ten raz został zapoczątkowany) — do stanu absolutnie nieodwracalnego (zupełna radykalna niemożność dynamiczna pogodzenia perspektywy pewnej, Absolutnej Śmierci z kontynuacją Ewolucji w połączeniu z refleksją).

Różne te właściwości udzielają grupie zoologicznej, która je posiada, wyższość nie tylko ilościową i numeryczną, ale też bezsprzecznie funkcjonalną i witalną. Powtarzam: bezsprzecznie, byleby się chciało do końca bez wahania zastosować eksperymentalne prawo Złożoności-Świadomości do ogólnej ewolucji całej grupy.

### 3. FENOMEN SPOŁECZNY — CZYLI WZNIESIENIE SIĘ DO REFLEKSJI KOLEKTYWNEJ

Człowiek z punktu widzenia wyłącznie opisowego jest, jak to widzieliśmy, tylko jednym z niezliczonych pasm, tworzących wachlarz anatomiczny i psychiczny Życia. Ale ponieważ dzięki uprzywilejowanej swej pozycji czy strukturze to właśnie jedyne pasmo wzniosło się ponad Instynkt do Myśli, jest ono zdolne tak się rozszerzyć, że może dać początek widmu drugiego porządku: olbrzymiej różnorodności znanych nam typów antropologicznych. Spojrzyjmy na ten drugi wachlarz. Ze względu na szczególną formę Kosmogenezy, przyjętej w tej pracy, istnienie nasze stawia Nauce następujący problem: „w jakiej mierze i ewentualnie w jakiej formie wyspa ludzka jest jeszcze posłuszną (czy też wymyka się) siłom kosmicznych spiral, które jej dały początek?"

Odpowiedź na to pytanie (zasadnicza kwestia życia dla nas) zależy całkowicie od pojęcia, które sobie urobimy (albo dokładniej od pojęcia, które sobie musimy wyrobić) o naturze Fenomenu Społecznego, takiego, jaki w pełni rozwoju wokoło nas się roztacza.

Rutyna intelektualna (a także to, iż rzeczywiście trudno nam jest opanować proces, w który jesteśmy wtopieni), każe nam przeważnie zawsze jeszcze uważać rozwijającą się auto-organizację Miriadów ludzkich za proces przypadkowy, który przedstawia tylko powierzchowną „zewnętrzną" analogię z konstrukcjami Biologii. Przyznaje się milcząco, że Ludzkość od chwili ukazania się nieustannie się mnoży, co oczywiście zmusza ją do wynajdywania coraz to bardziej skomplikowanych sposobów współżycia. Trzeba jednak odróżnić owe *modus vivendi* od prawdziwego postępu ontologicznego. Jeśli chodzi o Ewolucję — od dawna Człowiek się nie rozwija — o ile kiedykolwiek się w ten sposób zaczął rozwijać...

I tu jako naukowiec, uważam, że powinienem się sprzeciwić, zaprotestować.

W nas, Ludziach — zachowując jeszcze pewną formę zdrowego rozsądku — ewolucja biologiczna utrzymuje się ponad nami. Gdyby się zwracała ku sobie, Życie stanęłoby. Ale czyż nie należałoby powiedzieć odwrotnie, że ewolucja dąży całym impetem naprzód? Bo spojrzyjmy: im bardziej Ludzkość technicznie ustawia olbrzymie ilości swych członków, tym bardziej, *pari passu*, wzrasta w niej napięcie psychiczne, świadomość Czasu i Przestrzeni zamiłowanie i pęd do Wynalazczości. Ten osobliwy fakt nie wydaje nam się tajemniczy. A jednak czy w rewelacyjnym skojarzeniu Organizacji technicznej i Koncentracji psychicznej nie dojrzymy zawsze jeszcze działającej (choć w proporcjach i głębi nigdy dotąd nie osiągniętej) tej samej wielkiej siły, tej właśnie, od której pochodzimy? Jakże nie uznać, że to pochód tego samego „cyklonu", który gdy każdego z nas skierował ku wnętrzu nas samych, *(après nous avoir roulés sur nous-mêmes)* idzie dalej (teraz już jako pochód społeczny), ponad naszymi głowami, wiążąc nas uściskiem, który ma nas organicznie wszystkich złączyć?

Poprzez uspołecznienie ludzi, którego specyficznym skutkiem jest to, że zwraca ku sobie całą wiązkę łusek i włókien odbitych od Ziemi — to pochód samej osi kosmicznego ruchu spiralnego (*vortex d'Interiorisation*) uwewnętrznienia, zastępujący na zmianę i przedłużający dwa początkowe postulaty omówione powyżej (jeden odnoszący się do prymatu Życia we Wszechświecie, drugi do prymatu Refleksji w Życiu) — oto trzecie stanowisko — najbardziej decydujące, które ostatecznie określa i wyjaśnia moją pozycję naukową wobec Fenomenu Ludzkiego.

Nie jest tu miejsce, by szczegółowo ukazać, z jaką łatwością i spoistością taka organiczna interpretacja faktu społecznego tłumaczy (nawet stosownie do pewnych dyrektyw pozwala przewidzieć)

bieg Historii. Zauważmy tylko, że jeżeli poza elementarnym uczłowieczeniem (*hominisation*), jakie jest udziałem każdego indywiduum, rozwija się rzeczywiście ponad nami innego rodzaju rozwój hominizacji, kolektywny i gatunkowy, łatwo można wtedy skonstatować, że równolegle z uspołecznieniem Ludzkości zapalają się na Ziemi te same trzy właściwości psycho-biologiczne, które na początku wydobywała pierwsza indywidualna Refleksja:

a — Wynalazczość, tak szybko i intensywnie postępująca przez racjonalizację wszystkich sił badawczych, sprawiła, że można już mówić o nowym skoku naprzód Ewolucji;

b — Zdolność przyciągania (lub odpychania), dotąd jeszcze chaotycznie przejawiająca się na Świecie, ale tak szybko postępująca dookoła nas, że (cokolwiek by się powiedziało) ekonomia może bardzo mało znaczyć wobec ideologii i pędu do zorganizowania Ziemi.

c — Postulat wreszcie — i przede wszystkim — nieodwracalności, wychodzący ze strefy wahających się aspiracji indywidualnych, aż do kategorycznego wypowiedzenia się w świadomości i w głosie Gatunku. Powtarzam kategorycznie: w tym znaczeniu, że jeżeli dany człowiek mógłby sobie wyobrazić, iż może stanąć fizycznie, a nawet moralnie, wobec zagłady samego siebie — całkowitej anihilacji (lub nawet wobec niedostatecznych warunków utrzymania życia), że będzie to wynikiem jego wysiłku ewolucyjnego — to ludzkość zacznie sobie na dobre zdawać sprawę, iż nie pozostaje jej nic innego, jak zastrajkować. Wysiłek popychania dalej Ziemi staje się zbyt ciężki, budzi obawę, że będzie trwać zbyt długo — chyba, że pracujemy w dziedzinie niezniszczalnej.

Te i różne inne oznaki stanowią, jak mi się wydaje, poważny naukowy dowód, że zoologiczna grupa ludzka (zgodnie z powszechnym prawem centro-złożoności) nie tylko nie zbacza biologicznie przez rozpasany indywidualizm ku stanowi wzrastającej granulacji — ani też nie nastawia się (przy pomocy astronautyki) na uniknięcie śmierci przez ekspansję poza Ziemię, ani też nie zmierza ku jakiejś katastrofie czy zanikowi starczemu, ale naprawdę kieruje się, przez układ i zbieżność wszystkich elementarnych refleksji ziemskich, ku drugiemu kolektywnemu i wyższemu krytycznemu punktowi Refleksji, ku punktowi, poza którym (dlatego właśnie, że jest krytyczny) nie możemy nic widzieć bezpośrednio, ale poprzez który można przewidzieć (jak to okazałem) kontakt między Myślą,

powstałą z inwolucji dookoła siebie pramaterii (*l'étoffe*), a transcendentalnym ogniskiem „Omega", które jest równocześnie zasadą nieodwracalności, motorem i punktem zbieżnym tej inwolucji.

Kończąc chcę jeszcze sprecyzować moją myśl odnośnie do trzech zagadnień, które zwykle sprawiają trudności moim czytelnikom, mianowicie:

a — jakie miejsce pozostawiono tu wolności (a więc możliwości, że Świat poniesie klęskę);

b — jaką wartość daje się Duchowi (w stosunku do Materii);

c — jaka jest różnica między Bogiem a światem w teorii kosmicznych Spiral (*Enroulement cosmique*).

a. Jeśli chodzi o powodzenie Kosmogenezy, twierdzę, że wcale nie wynika ze stanowiska zajętego w tej pracy, by ostateczna hominizacja była konieczna, ostateczna i zapewniona. Pewnie, że siły „noogenicznego" ciśnienia organizacji i uwewnętrznienia, przy których dokonuje się biologiczna synteza Refleksji, ani na chwilę nie rozluźniają nacisku na tworzywo (*l'étoffe*) ludzkie, stąd możliwość, o której była powyżej mowa, przewidywania na pewno — o ile wszystko dobrze pójdzie — pewnych sprecyzowanych kierunków na przyszłość. Ale nie zapominajmy, że ze względu na samą jego naturę, powstawanie wielkich kompleksów (to znaczy stanów coraz bardziej nieprawdopodobnych, choć między sobą połączonych) odbywa się we Wszechświecie, a szczególnie w wypadku Człowieka, tylko dwoma zależnymi od siebie metodami: 1 — zużytkowaniem po omacku sprzyjających okoliczności (których ukazanie się wywołała gra wielkiej liczby); 2 — i w drugiej fazie refleksyjną inwencją. A to nie znaczy nic innego, jak to, że choć jest tak uporczywa i nagląca kosmiczna energia spiralna (*énergie d'Enroulement*), to jednak w skutkach swych działają na nią od wewnątrz dwa czynniki związane z podwójną grą: od dołu możliwości — od góry wolności. Można jednak zauważyć, że w wypadku bardzo wielkich zespołów (takich jak ten, który przedstawia ludzka masa) proces ten ma tendencję, by się stać „nieuchronnym", przy czym szanse powodzenia rosną od strony przypadku, a szanse niepowodzenia czy błędu maleją od strony wolności, w miarę wzrostu poszczególnych elementów.

b. Co do wartości Ducha zauważam, że z punktu widzenia zjawiskowego, w którym się systematycznie zamykam, Materia i Duch nie przedstawiają się jako „rzeczy" czy „natury", ale po

prostu jako *zmienne* sprzężone, i nie chodzi tu o stwierdzenie ich ukrytej istoty, ale o ich krzywą jako funkcję Przestrzeni i Czasu. I przypominam, że na tym poziomie refleksji „świadomość" przedstawia się i wymaga traktowania nie jako coś poszczególnie istniejącego, ale jako „skutek", jako „specyficzny skutek" Złożoności.

Otóż wydaje mi się, że w nawet tak skromnych granicach doświadczenie dostarcza spekulacji metaficzyznej czegoś bardzo ważnego.

Z jednej strony, przyjąwszy powyżej wskazaną transpozycję pojęcia Świadomości, nic nam nie przeszkadza przedłużyć w dół, w kierunku mniejszej złożoności, pod niewidzialną postacią widmo „wnętrza rzeczy" (*„dedans les choses"*); ma to znaczyć, że można wykryć „pierwiastek psychiczny" (*„le psychique"*), jak by ukryty w różnych stopniach koncentracji w całości Fenomenu.

Z drugiej strony, postępując w górę, w kierunku tego co bardziej złożone, tenże „pierwiastek psychiczny", od chwili gdy się staje dostrzegalny w bytach, okazuje w stosunku do macierzystej „złożoności" tendencję w kierunku panowania i autonomii. U początku Życia mogłoby się zdawać, że jest to ognisko porządkujące ($F_1$), które w każdym poszczególnym elemencie rodzi i kontroluje sprzężone z nim ognisko świadomości ($F_2$). Dalej jednak równowaga odwraca się wyraźnie: najpierw, począwszy od pierwszego indywidualnego kroku refleksji (o ile nie wcześniej nawet!), zaczyna $F_2$ brać na siebie (przez „inwencję") postępy $F_1$. A potem jeszcze wyżej, to znaczy przy zbliżaniu się (przypuszczalnym) Refleksji kolektywnej, wydaje się, że $F_2$ ma tendencję oddzielić się od swych ram przestrzenno-czasowych, by złączyć się z powszechnym i najwyższym ogniskiem Omega. W perspektywie spirali kosmicznych (*Enroulement cosmique*) nie tylko Świadomość staje się współekstensywną z Wszechświatem, ale Wszechświat w formie Myśli osiąga równowagę i spoistość na szczycie najwyższego uwewnętrznienia.

Czy można na czymś piękniejszym oprzeć metafizyczne uzasadnienie prymatu Ducha?

c. Wreszcie, by raz na zawsze skończyć z obawą „panteizmu", którą stale podnoszą przeciw Ewolucji zwolennicy tradycyjnego spirytualizmu, trzeba zauważyć, że w przedstawionej tu *zbieżności Wszechświata,* zbieżność nie powstaje z połączenia i pomieszania poszczególnych centrów, które gromadzi powszechne Centrum zjednoczenia (właśnie, by mogło wypełnić swoją funkcję poruszania,

zgromadzania i ustalania), ale należy przyjmować je jako centrum pra-istniejące i transcendentne. Jest to „Panteizm", jeśli ktoś tak chce powiedzieć (w sensie etymologicznym), ale panteizm absolutnie uprawniony. Bo ostatecznie, skoro refleksyjne centra Świata zjednoczą się z Bogiem (*un avec Dieu*), dojdą do tego stanu nie przez utożsamienie („Bóg staje się wszystkim"), ale przez rozróżniające i udzielające się działanie miłości („Bóg wszystkim *we wszystkich*") — a to jest istotnie najzupełniej chrześcijańskie i zgodne z wiarą.

**Pierre Teilhard de Chardin**
Tłum. Zofia Włodkowa

PIERRE TEILHARD DE CHARDIN

# MIEJSCE CZŁOWIEKA WE WSZECHŚWIECIE

## UWAGI NA TEMAT ZŁOŻONOŚCI

Jakie jest miejsce Człowieka we Wszechświecie? [1]

Zagadnienie to, namiętnie dyskutowane, ma oczywiście dla nas życiowe znaczenie: dla naszego umysłu „Czym jesteśmy" — dla naszej działalności „Co jesteśmy warci? Dokąd idziemy" — i, co za tym idzie — „W jaki sposób mamy oceniać swe życie i jak nim kierować?"

Jak wiadomo, aż do XVI wieku nikt nie wątpił, że Człowiek stanowi centrum stworzenia; Człowiek — geometryczne centrum i centralna wartość we Wszechświecie, utworzonym ze sfer koncentrycznych, otaczających Ziemię; wydawało się, że nie podobna inne mieć o tym pojęcie.

Wiadomo również, na mocy bezpośredniego doświadczenia, że wskutek szeregu odkryć, związanych z nazwiskami Galileusza i Darwina, ten trochę naiwny antropocentryzm naszych ojców załamał się w ciągu XIX wieku. Na przestrzeni kilku pokoleń nauczono się patrzeć na Człowieka jako na coś nic nie znaczącego we Wszechświecie, gdzie Ziemia była nic nie znaczącym ziarnkiem prochu wśród roju gwiazd, gdzie byt myślący wydawał się na olbrzymim drzewie Życia marnym listkiem wśród tysięcy innych.

Jeszcze kilka lat temu mogło się wydawać, że Nauka definitywnie w ten właśnie nie tylko upakarzający ale i zniechęcający sposób rozstrzygnie to zagadnienie. Człowiek nie był specjalnie w Naturze interesujący...

Osiągnąwszy ten skrajny punkt naszej decentracji, wahadło wychyla się potem ku pozycji trochę łagodniejszej, średniej: Człowiek, już nie centrum świata statycznego (z tym już skończono), ale Człowiek, element szczególnie godny uwagi, a nawet pierwszo-

[1] Tekst wykładu wygłoszonego w Pekinie 15 listopada 1942. Przekład wg *Oeuvres de Teilhard de Chardin*, t. III, *La Vision du Passé*, Paris 1957, Ed. du Seuil, s. 305—326.

rzędny element Świata w ruchu: oto perspektywa, którą Nauka zaczyna odkrywać, gdy szczerze wyjdzie poza siebie.

Dziś chciałbym was zaznajomić z trzecią fazą, całkiem nowoczesną, o odkryciu Człowieka przez Człowieka, przedtem jednak chcę zrobić dwie wstępne uwagi.

1. Ograniczam się wyraźnie w tym co powiem, do terenu faktów, to znaczy do tego, co się da dotknąć i sfotografować. Omawiając jako naukowiec perspektywy naukowe, będę się trzymał ściśle badania „zjawisk". Mając na względzie wyłącznie związki i ich kolejność, nie będę się zajmował ich głębokimi przyczynami. Może odważę się zająć „ultra-fizyką", ale nie szukajcie tu żadnej Metafizyki.

2. Poglądy, które przedstawiam, są poglądami dopiero powstającymi. Nie trzeba ich więc uważać ani za powszechnie przyjęte, ani za poglądy ostateczne. Proponuję je raczej jako sugestie, niż jako twierdzenia. Głównym moim celem nie jest przekonywanie was o koncepcjach jeszcze nie ustalonych, tylko otwarcie przed wami nowych horyzontów, pobudzenie do myślenia.

W trzech punktach ujmę treść tej rozprawy:

*Punkt pierwszy:* „Nieskończenie wielkie i nieskończenie małe", czyli „Zanikające Życie".

*Punkt drugi:* „Nieskończenie złożone", czyli „Powracające Życie".

*Punkt trzeci:* „Wszechświat o trzech wielkościach nieskończonych", czyli „Człowiek stojący na szczycie".

Wydaje się to nie dość jasne. Ale jak wszystko, co jest wielkie, to, co chcę pokazać, jest niezmiernie proste.

## A. NIESKOŃCZENIE WIELKIE I NIESKOŃCZENIE MAŁE, CZYLI ZANIKAJĄCE ŻYCIE

By pokazać, że Człowiekowi (jako wartości uniwersalnej) zagrażało niebezpieczeństwo zaduszenia przez postępy Nauki, a także by zrozumieć, za pomocą jakiego wybiegu może uniknąć tego, trzeba przede wszystkim zwrócić uwagę na rozmiary i strefy Wszechświata, takie, jak je dziś określa współczesna Fizyka.

Można to pokazać graficznie (fig. 1): główne jednostki Materii, dotychczas zidentyfikowane, ułożone są w liniowo wzrastającym porządku (za M. Bornem, M. Bollem i Julianem Huxley itd.).

Schemat ten okazuje nam następuje właściwości:

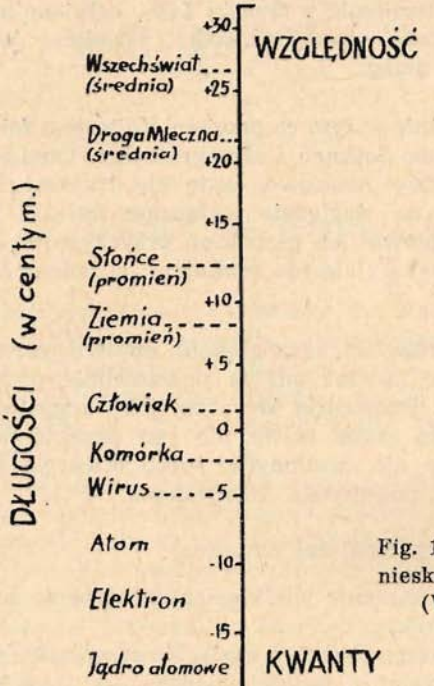



Fig. 1. Wszechświat o dwóch nieskończonych wielkościach (Wielkości i Małości)

1. *Korpuskularna struktura Świata.* Od dołu do góry drabiny Materia jest przedstawiona zawsze w formie elementów wymierzonych, coraz większych, w bardzo wielkiej liczbie, we wszystkich wypadkach, w każdym poziomie. Zauważono, że istnieją gazy elektronów, gazy atomów, gazy molekuł. Ale istnieją również gazy gwiazd i gazy galaktyk. Można by również dodać gazy cząstek żywych, gazy cząstek ludzkich.

2. *Istnienie wewnątrz Świata trzech porządków albo stref wielkości.*

Dziwnym trafem, Człowiek ze względu na swą wielkość wypada mniej więcej w środku całkowitego szeregu ($10^2$). Poniżej tej średniej strefy jest najniższa wielkość ($10^{20}$), a powyżej najwyższa ($10^{25}$).

(Czy to efekt perspektywy? Jest tak, jakby nasz wzrok zatrzymywał się w jednakowej odległości od dwóch krańców...).

3. Ogromna różnica rozmiarów między cząstkami należącymi do tych stref.

Niech nas nie zwodzi, że to tylko 10 cm podnosimy do wielkich potęg. $10^6$ daje milion, $10^9$ — miliard, $10^{18}$ — miliard miliardów, $10^{22}$ centymetrów Drogi Mlecznej oznacza bilion bilionów km albo sto tysięcy lat świetlnych! By zejść do rozmiarów elektronu, trzeba przejść przez taką samą drogę w dół. Trzysta bakterii, mówi Huxley, można by pomieścić wewnątrz kropki, którą stawiamy nad *i*. Poniżej maleńkość staje się już zawrotna. Gdyby przemienić w ziarnka piasku molekuły zawarte w 1 cm powietrza, powiada Boll, dałyby one warstwę o grubości 5 cm na powierzchni całej Francji. Cyfra staje się zawrotna. Człowiek, jak to przeczuwał Pascal, unosi się pomiędzy Nieskończenie Wielkim a Nieskończenie Małym, jakby między dwoma przepaściami.

4. Przechodzimy teraz do czwartego punktu, którego Pascal nie mógł się domyślać. Dwie te przepaści *przeciwstawiają się sobie* nie tylko ilościowo, jako dwa krańce świata, ale także *jakościowo*, w tym sensie, że *najbardziej podstawowe własności Wszechświata*, tak w strefie ogromnych jak i najmniejszych wielkości, *przedstawiają się zupełnie odmiennie* niż w średniej strefie.

Podajmy kilka przykładów.

W poczciwej średniej strefie, którą zamieszkujemy, masa ciała nie zmienia się wraz z szybkością; przestrzeń posłuszna jest geometrii Euklidesa; możemy równoznacznie mówić o jednoczesności dwóch wydarzeń i ustalić z całą pewnością równocześnie pozycję i prędkość przedmiotu w ruchu. Światło, ciepło dają się odróżnić zmysłami, płyną w przepływie ciągłym; wreszcie przedmioty nieożywione są na ogół nieruchome (fazy ciągłe).

Ale co się stanie, gdy zmienimy strefę? W strefie ogromnych wielkości rozum i doświadczenie spostrzegają ze zdumieniem, że mówić o równoczesności jest coraz trudniej, a w końcu jest to zupełnie niemożliwe. Jednym zegarem nie podobna wymierzyć chwil czasu tych olbrzymich przestrzeni. Czas powszechny, odnoszący się do wielkości mierzonych w latach świetlnych rozpada się na czasy poszczególne, właściwe dla każdego systemu. A równocześnie (rzecz to zdumiewająca dla naszej wyobraźni) — w Przestrzeni zarysowuje się jak by ogólna nowa krzywa. Przestrzeń staje się sferyczna. Dwie linie równoległe w niej się spotkają (jak dwa południki),

a suma kątów w trójkącie nie równa się dwóm kątom prostym. Wkraczamy tu, jak to nazwano, w dziedzinę względności (uogólnioną).

Zwróćmy się ku wielkościom najmniejszym. Tu metamorfoza świata staje się jeszcze bardziej niepokojąca. Najpierw cząstki, w miarę jak się stają mniejsze, stają się normalnie, stale ruchome. Nie znają spoczynku. Gdy dochodzą do wymiarów atomu, są obdarzone olbrzymią prędkością (20 000 km na sekundę w wypadku helionu). Chcąc opisać te ultra-małe cząstki, nie można już mówić ani o temperaturze, ani o barwie, bo sam ruch ich daje naszym zmysłom wrażenia ciepła i światła. Nie można im przypisywać określonej masy, bo masa ich wzrasta w miarę szybkości poruszania się. Nie można im przyznać nawet trwałej indywidualności (przynajmniej z naszego punktu widzenia), bo choć zjawiają się przelotnie, są czynne tylko kolektywnie, więc statystycznie. To jest dziedzina „kwantów", w której wszystkie zjawiska rozpadają się na nieskończoną ilość niezmiernie małych, równych sobie fragmentów, a więc anonimowych, którymi, jak się nam wydaje, rządzą prawa prawdopodobieństwa i wielkich liczb.

*Wszystko odbywa się tak, jakby na krańcach Świata niektóre własności materii przedstawiały się w przesadnej wielkości i dominowały na jednym krańcu, a na drugim się zacierały tak, że nasze doświadczenie już ich nie wyśledzi.*

Pozostawmy na chwilę na boku (nie zapominając jednak o nim) ten kapitalny punkt heterogeniczności w dwóch Nieskończonościach. Ograniczmy się na razie do przepaści, jakie oglądamy we Wszechświecie, posuwając się czy w górę, czy ku dołowi.

Jakież jest pierwsze wrażenie, które wywołują u nas te nieogarnięte głębie? Wrażenie pochłaniania, unicestwienia. Życie i Ludzkość, wklinowane między Najwyższe i Najniższe, wydają się zgubione, błahe. Błahe co do liczby i co do objętości. Czymże jest miliard ludzi ($10^9$) w porównaniu do setek miliardów miliardów atomów ($10^{80}$) krążących we Wszechświecie? Błahe także co do prawdopodobieństwa; czyż nie jest to nieprawdopodobny zbieg okoliczności, by nasz system planetarny uformował się z przypadkowego zbliżenia się dwóch gwiazd i że na jednej z tych planet udało się żywym organizmom ukształtować się i utrzymać Ewolucję? ...Cóż pozostaje z naszej wielkości i naszej trwałości wobec majestatu Kosmosu, z którym nie podobna walczyć?

Eddington powiada, że mały, nic dla Ewolucji nie znaczący przypadek sprawił, iż kilka bloków materii wymknęło się z temperatury astralnej i zimna międzyplanetarnego. Rezultatem tego przypadku jest Człowiek.

„Do czego się sprowadza Życie?" — pyta Jeans. „Zetknąć się jakby przypadkowo z Wszechświatem, wcale do tego nie przystosowanym, uczepić się fragmentu ziarnka piasku aż do chwili, gdy zimno śmierci odda nas nieożywionej materii; pysznić się przez króciutką chwilę na maleńkiej scenie Świata, wiedząc, że wszystkie nasze dążenia są skazane na ostateczną klęskę i że wszystko, czego dokonaliśmy, zginie wraz z naszą rasą i nie pozostanie po nas żaden ślad we Wszechświecie... Wszechświat jest nastawiony do Życia obojętnie, jeśli nie wrogo".

Zdumienie i zniechęcenie. To pierwsza reakcja człowieka wobec dwu Nieskończoności. Ale czyż lojalność intelektualna wymaga, byśmy się im poddawali? Czy w prymacie, który świadomość ludzka zawsze dawała Duchowi nad Materią, wszystko okaże się naukowo fałszywe lub daremne, albo też czy będziemy zmuszeni, by ocalić wartość Ducha, chronić się w Dualizmie niemożliwym do przyjęcia — jak gdyby Materia i Myśl tworzyły dwa oddzielne wszechświaty współistniejące, a nie współmierne?

By wyjść z tej paradoksalnej sytuacji, by uratować zarówno fizyczną wartość Ducha w stosunku do Materii, jak wartość Fizyki w stosunku do zjawisk duchowych, proponuję rozważyć trzecią, poza przepaścią nieskończonej Wielkości i nieskończonej Małości — przepaść Złożoności.

## B. NIEOGRANICZONA ZŁOŻONOŚĆ — POWRACAJĄCE ŻYCIE

Co rozumiem przez „złożoność?"

Przez złożoność jakiegoś zespołu rozumiem nie tylko liczbę, rozmaitość elementów tworzących ten zespół. Mam raczej na myśli ich układ. Samo nieuporządkowane zestawienie 360 typów jąder atomowych, znanych dziś w Fizyce, od wodoru do uranu, dałoby *Heterogeniczność* ale nie *Złożenie*. Złożenie, tak jak je rozumiem, to *uporządkowana,* a więc *ześrodkowana heterogeniczność*. W tym znaczeniu Planeta jest heterogeniczna, ale nie jest czymś złożonym. Do wykazania złożoności potrzebne są dwa czynniki: jeden wyraża liczbę elementów i grup elementów zawartych w systemie; drugi, dużo trudniejszy do przedstawienia, mówi o liczbie, rozmaitości i zacieśnieniu związków (gęstości) istniejących między tymi elementami w jakimś minimum objętości.

Powróćmy teraz do naszego zestawienia wielkości kosmicznych (fig. 1) i rozpocznijmy od Nieskończenie Małego. Jak wiemy, cząsteczki materialne stają się coraz większe. W jaki sposób? Czy tak, jak niektóre gwiazdy, przez coraz to większe aglomeraty? Obecnie

już wiemy, że nie w ten sposób, ale że łączą się tworząc prawdziwe złożenia, w których atomy grupują się organicznie w proste molekuły, proste molekuły w „super-molekuły", „super-molekuły" w micele, te ostatnie w wolne komórki, a komórki w Rośliny i Zwierzęta.

Rozważmy te różne złożenia jako takie i spróbujmy zmierzyć ich stopień złożoności, na razie tylko w odniesieniu do czynnika „liczby atomów zestawionych".

Póki jesteśmy w Chemii zwanej nieorganiczną, liczba ta nie jest duża; w największych molekułach pozostaje około 100 ($10^2$). Ale w Chemii organicznej liczby szybko wzrastają. W najprostszym białku dochodzą do liczby dziesięciu tysięcy, a nawet ją przewyższają. W wypadku wirusów przesączalnych (tych tajemniczych cząsteczek, które nie wiadomo czy są jeszcze cząsteczkami chemicznymi, czy „infrabakteriami") dochodzimy już do milionów ($17 \times 10^6$, gdy chodzi o wirus tytoniu). Nikt jeszcze nie pokusił się o zliczenie atomów zawartych w najprostszej komórce zwierzęcej. Skromnie licząc można mówić o miliardzie ($10^{10}$). A ponieważ Człowiek składa się mniej więcej z tysiąca bilionów komórek ($10^{12}$), więc liczba atomów zgrupowanych w naszym ciele wynosi około $10^{22}$, czyli że jesteśmy już w porządku wielkości galaktyk!

Otóż ta astronomiczna liczba wyraża tylko maleńką część tego, co nazwałem „złożonością danego zespołu". W jednej komórce na przykład atomy nie są rozłożone w sposób jednorodny (jak gdyby wedle pasm danej sfery), ale tworzą hierarchiczny system ugrupowań różnych rzędów, w których związki mechaniczne nakładają się na związki osmotyczne, a te znowu na związki elektronowe (że tylko te wymienię). W 1 $cm^3$ powietrza mamy trzy biliony bilionów atomów ($3 \times 10^{18}$) przypadkowo nagromadzonych. W jednym $cm^3$ materii żywej istnieją więc biliony i biliony cząsteczek ugrupowanych (można by prawie powiedzieć biliony mechanizmów). ...Umysł nasz staje w zdumieniu.

Spróbujmy ukazać symbolicznie i graficznie tę złożoność jako funkcję wielkości. W tym celu, wracając do naszej pionowej drabiny (fig. 1) dwóch nieskończoności, przenieśmy na oś poziomą złożenia cząsteczek, tak jak je powyżej w przybliżeniu oceniliśmy (to znaczy bez względu na ilość złożeń). Zaznaczmy następnie dla każdej cząsteczki punkt odpowiadający jej rozmiarom i jej złożeniu. Otrzymamy krzywą, z początku niezbyt oddaloną od osi pionowej, ale wkrótce prawie leżącą na osi poziomej. Odczytajmy tę krzywą. Co ona nam powie?

Pierwszą rzeczą, która zwraca naszą uwagę jest to, że aby przedstawić Wszechświat, trzeba mieć na oku trzy, a nie dwie Nie-

skończoności. Same cyfry o tym nam mówią. Najskromniej oceniana „złożoność" jest równie przepaścista jak Nieskończoność Wielkości i Małości. We Wszechświecie, w którym przyjmujemy tylko dwie Nieskończoności, można uważać za „średnie" wyższe istoty żyjące (np. Człowieka). Ale we Wszechwiecie o trzech Nieskończonościach istoty te odłączają się od innych średnich wielkości, nie należących do złożenia; ustawiają się na szczycie specjalnej gałęzi i w tej pozycji końcowej (*w której są bezpośrednim przedłużeniem atomów i cząsteczek*) tworzą kraniec, tak jak galaktyka czy elektron.

Ale teraz baczność!

Na krańcach, jak już wiemy, Wszechświat zmienia formę. W tworzywie jego ukazują się nowe zjawiska. Jeśli powiemy, że Zwierzęta i Człowiek przedstawiają jeden kraniec świata, to mieści się w tym *implicite* twierdzenie, że muszą posiadać tak jak Nieskończenie Wielkie i Nieskończenie Małe — jakąś szczególną właściwość, odpowiadającą ich specyficznej formie Nieskończoności. W Nieskończenie Wielkim mamy zjawisko względności. W Nieskończenie Małym — Kwanty. A co mamy w bardzo wielkich złożonościach?

Czemuż nie miała by to być Świadomość i Wolność?

Takie otwierają się przed nami perspektywy. Od dawien dawna wiadomo, że materia uporządkowana posiada samorzutność i uwewnętrznienie psychiczne. Wiadomo dziś również, że ta materia organiczna jest niesłychanie skomplikowana. Czemuż byśmy więc w świetle wielkich odkryć Fizyki współczesnej nie mieli przyznać po prostu, że dwa a dwa to cztery?

Innymi słowy: przekształcając zagadnienie w odpowiedź, można by powiedzieć:

„Materia całkowicie bierna, zupełnie nieożywiona, *nie istnieje.* Ale wszelki element Wszechświata zawiera przynajmniej w nieskończenie małym stopniu jakiś zarodek uwewnętrznienia i samorzutności, to znaczy świadomości. W cząstkach bardzo prostych i niezmiernie licznych (które znamy tylko w ich skutkach ujętych statystycznie) właściwość ta jest niedostrzegalna, *jak by wcale nie istniała.* Za to wzrasta wraz ze złożonością, albo — co na jedno wychodzi — wraz ze stopniem »scentralizowania się« cząstek. Począwszy od złożenia atomowego, od milionowego rzędu (wirus) właściwość ta zaczyna być dostępna naszemu doświadczeniu. Wyżej, w kolejnych skokach (przez szereg psychicznych »kwantów«) staje się widoczną. Wreszcie w Człowieku, w krytycznym punkcie »refleksji«, dosięga formy Myśli i staje się odtąd dominująca. Podobnie jak w Nieskończenie Małym wielkie liczby tłumaczą determinizm

praw fizycznych — i podobnie jak w Niezmiernie Wielkim krzywa przestrzenna wskazuje na siły ciążenia — tak też w trzecim Nieskończonym, w Złożoności (i ześrodkowaniu, które ona za sobą pociąga), mamy początek zjawiska wolności".

Czy w ten sposób nie staje się wszystko we Wszechświecie jaśniejsze?

A gwiazdy? Galaktyki? Jakie zajmują tu miejsce?

Mimo że pozornie korpuskularne, gwiazdy nie są naturalnym przedłużeniem atomów. Kulminacyjny punkt atomów przypada wraz z Życiem w środkowej strefie Świata. Lecz gwiazdy powtarzają symetrycznie tę linię od strony Nieskończonej Wielkości. Można by powiedzieć, że gwiazdy są laboratoriami, ośrodkiem twórczym, „macierzą" atomów. Im gwiazda jest większa, tym prostsza jej budowa. I na odwrót, im jakieś ciało niebieskie jest mniejsze i zimniejsze (aż do pewnego *optimum*), tym bardziej wzrasta skala jego elementów i tym bardziej elementy te wznoszą swe złożone budowle. To właśnie zachodzi w wypadku Ziemi, jedynej znanej nam gwiazdy, na której możemy śledzić wyższe fazy tego rozwoju. Z tego punktu widzenia pojawienie się Życia przedstawia się jako wynik łączny „gazu galaktyk" i „gazu elektronów", działających na siebie wzajemnie w średnich wymiarach. — Stara się to przedstawić niżej podana figura. Wyższa gałąź „planetyzacji" narysowana ponad „molekulizacją".

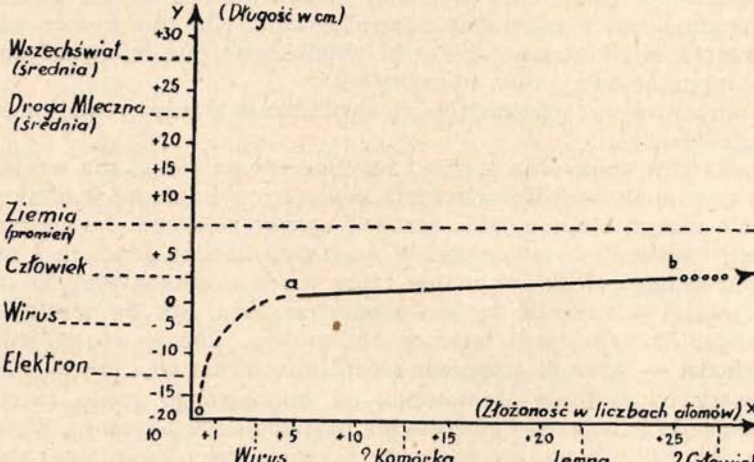



Fig. 2 Wszechświat o trzech nieskończonych wielkościach (Wielkości, Małości, Złożoności).

Powiecie, że ta teoria jest zręcznie ułożona, a nawet czarująca. Ale dlaczego ma być lepsza od innych, co nam dowodzi, że jest *prawdziwa*?

Trzeba to jeszcze wykazać.

## C. WSZECHŚWIAT O TRZECH WIELKOŚCIACH NIESKOŃCZONYCH CZYLI CZŁOWIEK STOJĄCY NA SZCZYCIE

W nauce (a także w innych dziedzinach) dowodem prawdziwości jest spoistość i płodność. Dla naszego umysłu dana teoria jest tym pewniejsza, im lepiej porządkuje naszą wizję Świata — a zarazem im bardziej jest zdatna do kierowania i podtrzymywania naszej zdolności badania i konstrukcji. (*Teoria prawdziwa — teoria najkorzystniejsza*).

Przyjąwszy to postawmy się (przynajmniej na chwilę, hipotetycznie) we Wszechświecie o trzech wielkościach nieskończonych, jako by ten Wszechświat był prawdziwy — i spróbujmy zobaczyć, co się dzieje.

Ukazuje się natychmiast długi szereg wniosków uzupełniających, których łańcuch, ściśle związany, prowadzi nas aż do zharmonizowania naszego poznania i kierowania naszym działaniem.

Najpierw zarysowuje się naturalna łączność między dwoma dotąd zupełnie oddzielnymi światami, Fizyki i Psychologii. Materia i Świadomość łączą się; nie w tym znaczeniu jakoby Świadomość bezpośrednio dawała się mierzyć, ale w tym sensie, że się organicznie, fizycznie wkorzenia w ten sam proces kosmiczny, którym zajmuje się Fizyka.

Po drugie, przez sam ten fakt pojawienie się Świadomości przestaje być bezsensownym przypadkiem, dziwactwem we Wszechświecie. Przeciwnie, staje się zjawiskiem powszechnym, które stale się powtarza, złączonym z globalnym odchyleniem substancji kosmicznej ku coraz to wyższym grupom molekularnym. Życie ukazuje się wszędzie tam, we Wszechświecie, gdzie staje się możliwe.

Po trzecie, zjawisko „świadomości" przez to, że się je uznaje za powszechne, ma tendencję stać się czymś istotnym, podstawowym. Nie tylko jakimś fenomenem fizycznym, lecz fenomenem *sensu stricto*. Wiemy już od kilku lat, że Materia, idąc od dołu, ma tendencję zanikania w wyniku rozkładu jąder atomowych. I oto odkrywamy, że symetrycznie Życie okazuje się w odwrotnym procesie, nagromadzeniem cząstek. Z jednej strony wpadanie w wielkie liczby aż do stanów najbardziej prawdopodobnych; z drugiej

strony uparte, trudne do wiary, ale niezaprzeczalne wznoszenie się ku liczbom najmniejszym, poprzez to, co nieprawdopodobne. Obydwa ruchy mają tę samą amplitudę — uniwersalną. Ale pierwszy burzy, a drugi buduje. Czyż więc ten ostatni, wznoszący się ku Świadomości, nie przedstawia prawdziwej drogi Wszechświata poprzez Czas — oś Kosmogenezy?

A tym samym (czwarty wniosek dopełniający) dochodzimy do wzrastającego znaczenia Człowieka, miejsce jego ściśle oznacza Nauka.

Na krzywej Molekuł, którą narysowaliśmy, Człowiek nie jest oczywiście przez swą wielkość pierwszym. Jeśli weźmiemy pod uwagę ilość cząstek znajdujących się w jego ciele, to należy go umieścić poniżej słonia czy wieloryba. Ale za to w Człowieku Materia doszła w jego mózgu, liczącym tysiące milionów komórek, do *maximum* swej złożoności, do centralizacji uporządkowania. Chronologicznie i strukturalnie jest Człowiek w polu naszego doświadczenia niezaprzeczalnie ostatnim, najwyższym stopniem złożoności, a zarazem najgłębiej scentralizowanym ze wszystkich „molekuł".

Niektórzy fizycy szydzą jeszcze z „pretensji człowieka do zajmowania w świecie bezpodstawnie najwyższego miejsca". Pewien jestem, że w przyszłym pokoleniu wszyscy uczeni będą podzielać zdanie J. Huxley'a, który twierdzi, że człowiek jest najwyższym, najbogatszym, najznaczniejszym przedmiotem dostępnym naszemu badaniu, dlatego, że w chwili obecnej kulminuje w nim ewolucja kosmiczna przez samoświadomość naszej refleksji.

Antropocentryzm błądził dawniej uważając człowieka za geometryczne i prawne centrum statycznego Wszechświata. Ale to, co przeczuwał, sprawdza się zarówno w najwyższej jak najskromniejszej skali, z chwilą gdy Człowiek (choć myślano, że zginie we Wszechświecie wyolbrzymionym przez Fizykę) ukazuje się na szczycie kosmicznej fali molekulizacji, która Świat za sobą porywa.

W Fizyce, która obejmuje zjawiska promieniowania i zjawiska duchowe, nie mieszając ich ze sobą, wszystko układa się na właściwym miejscu, ustawia się od najniższego do najwyższego, zarówno w teraźniejszości, jak przeszłości. W tym mieści się *spoistość*.

A przy tym wszystko napełnia się światłem (trochę jeszcze rozproszonym, tak jak przystoi) — ku przyszłości. Na tym polega *płodność*.

Na koniec z naciskiem chcę jeszcze ten punkt podkreślić:

Krzywa molekuł, którą narysowałem, ma charakterystyczną cechę, mianowicie nie jest zamknięta, nie zatrzymuje się. Czy można

pomyśleć, że doszedłszy obecnie do Człowieka, mogłaby i powinna jeszcze się przedłużyć? I w jaki sposób? Chwilowo Człowiek stoi na szczycie we Wszechświecie, a zarazem jest „strzałą w locie", w miarę jak przez rozwój swej psychiki potwierdza rzeczywistość i nadaje sens wznoszenia się świadomości poprzez rzeczy. Ale czyżby nie był zarazem zawiązkiem, z którego ma się wynurzyć coś bardziej skomplikowanego i bardziej ześrodkowanego niż on sam?

Nasuwa się tu możliwość, której dokładniej nie mogę tu udowadniać ani rozwijać, lecz jest rzeczą istotną wyznaczyć jej miejsce w ogólnej perspektywie Wszechświata o trzech Nieskończonych Wielkościach.

Rozważaliśmy dotąd tylko indywidualną budowę człowieka: ciało z tysiącem bilionów komórek, a zwłaszcza mózg o tysiącu tysięcy ośrodków nerwowych. Ale czy Człowiek, będąc sam w sobie ześrodkowany (to znaczy jako osoba), nie przedstawia równocześnie jakiegoś *elementu* wobec innej, wyższej syntezy? Znamy atomy, sumy jąder i elektronów — molekuły, sumy atomów — komórki, sumy molekuł... Czyżby Ludzkość nie przedstawiała się nam jako suma zorganizowanych osób?... I czyż nie jest to jedyny logiczny sposób przedłużania *przez powtarzanie* krzywej powszechnej molekulizacji (w kierunku wyżej scentralizowanej złożoności i wyższej świadomości)?

Marzenia socjologii otrzymały by w ten sposób naukową podstawę w osobach takich uczonych, jak Haldane, Huxley, Sherrington i wielu innych. Może ktoś zarzuci: to fantazja! Ale czyż wszystko w kierunku trzech wielkości nieskończonych nie musi graniczyć z fantazją, jeśli nie chce być fałszywe?

Oczywiście, że trzeba się wystrzegać śmiesznych mrzonek.

Nie podobna sobie wyobrazić jeszcze, czym jest modalność ani też jak wygląda owa olbrzymia „hyper-komórka", ten mózg mózgów, ta „noosfera" utkana ze wszystkich możliwych inteligencji znajdujących się na powierzchni ziemi. Możemy o niej powiedzieć tylko tyle, że w tym absolutnie nowym, a więc niewyobrażalnym typie biosyntezy wolność indywiduów można pojąć tylko jako podniesioną do *maximum* przez grę wzajemnych oddziaływań. — Ale choć byłoby daremne, a nawet niebezpieczne, chcieć sobie wyobrazić *kształt* ludzkiej przyszłości, to już ogromną rzeczą jest móc przewidzieć jakie ta przyszłość ma *wymiary* i że *istnieje*. Zaczynamy rozumieć, czego trzeba będzie dokonać w czasie tego biliona stuleci, jaki zdaniem astronomów Wszechświat jeszcze czeka. I możemy obecnie określić, na podstawie danych szerokości i stałości kosmicz-

nej, jaką należy obrać linię zasadniczą, by pójść naprzód: linię coraz większych zdobyczy w kierunku coraz większej jedności.

Gdy raz zostaliśmy rzuceni w tym kierunku — nie podobna się zatrzymać. Oto dlaczego.

Gdy wznosząc się po krzywej Złożoności dochodzimy do najwyższych dziedzin świadomości, powstają wtedy nie tylko nowe właściwości, ale okazuje się szczególna forma energii; lub — mówiąc dokładniej — ukazuje się nowy rodzaj krzywej, pod który poddają się inne formy energii. Bo nie wystarcza, by Człowiek miał do swej dyspozycji moc potrzebną dla dokonania swej syntezy poza sobą; trzeba jeszcze, by *chciał* to uczynić. A na to trzeba, by miał *ochotę* postępowania — to znaczy, by jakaś wewnętrzna siła grawitacji *ciągnęła* go w górę. Ludzkość, której życie obrzydło, której nie pociąga, by „być więcej", zgasłaby nieuchronnie, nawet choćby ją podtrzymywały astronomiczne stosy kalorii.

Czego więc potrzeba, byśmy się zgodzili, nie tylko radośnie, ale z uniesieniem, pchać dalej coraz cięższą i bardziej skomplikowaną pracę, jakiej od nas wymaga dojście do syntezy kosmicznej? Jakie warunki powinien spełnić Wszechświat, by nas pociągało zdobycie coraz większej świadomości?

Zdaniem wszystkich którzy starali się zgłębić psychologiczny mechanizm działania, warunkiem tym jest to, byśmy byli przekonani, że ten pęd, który nas popycha naprzód, nie jest skazany na zastój lub odwrót, ale że z natury jest nieodwracalny. Gdybyśmy Człowiekowi obiecali miliony lat i okazali w końcu równie wysoki szczyt (choćby nadludzki), to jeśli z góry wiadomo, że z tego szczytu trzeba będzie zejść nic nie wskórawszy we Wszechświecie — pewien jestem, że nie będziemy mieć odwagi pójść i nie pójdziemy. Cokolwiek by powiedział Jeans i Langevin — nigdy nie zgodzi się Człowiek podjąć Syzyfowej pracy.

Aby utrzymać w równowadze naszą koncepcję Wszechświata, nie wystarcza więc zatrzymać się z krzywą „molekulizacji" na ukształtowaniu świadomości, nawet planetarnej. Z drugiej strony nie podobna pomyśleć, by ta krzywa, podobna do krzywych w przestrzeni, z powrotem się wstecz odginała. Ale na mocy nowych warunków, wywołanych przez powstanie i wymogi Myśli refleksyjnej, zdolnej do oceny przyszłości i odrzucenia postępu, trzeba przyjąć, że droga ruchu tej krzywej podąża naprzód do najwyższego ogniska, uosabiającego centrum, i konsolidacji. Gdy się raz odkryje to nieodwracalne ognisko, wytryska światło oświetlające głęboki mechanizm całego zjawiska. Na początku mogliśmy tylko podać notatkę o trwałym wznoszeniu się wśród przeciwnych prądów ułamka Świata ku

coraz bardziej zawrotnym stanom złożoności. Dziś rozumiemy, że ten paradoksalny ruch podtrzymywany jest przez Pierwszy Motor. Gałąź wznosi się ku górze nie podtrzymywana u podstawy, lecz uczepiona ku przyszłości. Dlatego ruch ten jest nie tylko nieodwracalny, lecz także nie da się zahamować. Z tego punktu widzenia (nie chodzi o proste następstwo, lecz o przyczynowość) Ewolucja ukazuje swe właściwe oblicze, tak naszemu rozumowi, jak i sercu. Nie jest „twórcza" — jak to Nauka chwilowo twierdziła — ale przedstawia Stwarzanie w Czasie i Przestrzeni dla naszego doświadczenia.

Tak więc ostatecznie, ponad odnalezioną znowu wielkością Człowieka i Ludzkości ukazuje się w obecnym Wszechświecie oblicze Boga, nie łamiąc nauki, lecz podnosząc jej wartość.

Pisząc tę pracę chciałem ukazać nowe horyzonty, pobudzić do myślenia.

Oto myśl, którą proszę rozważyć:

Gdy się weźmie pod uwagę wielkie złożenia, rozbija się przegrodę, jaka dzieliła w nauce Świadome od Nieożywionego, i stajemy wobec nowej Energetyki Ducha, zachodzącej na Energetykę Materii. Równowagi świata nie można już wyrazić wzorami Einsteina (mają one wartość tylko dla Wszechświata o dwóch nieskończonych wielkościach). W Świecie o trzech wielkościach nieskończonych, by objąć *cały* Fenomen, trzeba wprowadzić terminy wartości Działania. Odkąd świat *stał się światem ludzkim,* może postępować ku większej złożoności i świadomości tylko wtedy, gdy daje coraz więcej miejsca duchowym siłom oczekiwania i nadziei, to znaczy religii.

Wśród mych słuchaczy jest wielu chrześcijan, dodaję dla nich, co następuje:

Pod koniec XIX wieku chrześcijańska wizja Świata mogła się wydawać przestarzałą i przedawnioną, bo niezachwianie trwała przy:

1 — wierze w jednego Boga, pojętego jako osobowe centrum Wszechświata;

2 — wierze w naczelne stanowiska Człowieka w Naturze;

3 — wierze w pewne połączenie wszystkich ludzi w jednym duchowym organizmie.

Czy nie jest godne uwagi, że właśnie te trzy punkty, które, jak się zdawało, wyznaczały doktrynę przestarzałą, a które odnajdujemy znowu w naszym Wszechświecie o trzech nieskończonych wielkościach (przynajmniej jako sugestię) — dziś ukazują nam Chrześcijaństwo jako najbardziej postępową religię?

Na zakończenie jeszcze jedna uwaga.

Powiedzieliśmy, że teoria trzech nieskończonych wielkości pozwala przypuszczać, że w przyszłości zaistnieje na Ziemi forma zorganizowanej i scentralizowanej w wyższy sposób Ludzkości. Czyż temu przewidywaniu nie sprzeciwia się przerażający obraz ostatniej wojny i czy nie przeczy także całemu systemowi, na którym się to przewidywanie opiera?

Myślę, że nie.

Nasze obecne cierpienie polega na tym, że wtopieni jesteśmy jako mikroskopijnie małe elementy w odbywającą się przemianę, odczuwamy ją od wewnątrz i szczegółowo. Elementarne wstrząsy dominują i zasłaniają przed nami ogólny pochód Fenomenu. Drzewa zasłaniają nam las.

Ale wyobraźmy sobie obserwatora, który z jakiejś gwiazdy umiałby śledzić za pomocą analizy spektralnej stopniowy rozwój owej myślącej energii wokół Ziemi, którą nazwałem „Noosferą". Dla takiego obserwatora nasza planeta, w której temperatura psychiczna od 500 milionów lat wzrastała nieustannie, osiągnęłaby obecnie takie nasilenie wzrastającej świadomości, jakiego nigdy dotąd nie miała. Nigdy jeszcze, a na pewno w żadnej chwili w ciągu 300 000 lat ich Historii, nie istniało tak wiele ludzkich atomów tak ściśle zespolonych, ani o takim napięciu psychicznym, *jako jedna całość*. Niestety było to w ciele morderczym, w natężeniu pełnym nienawiści. Ale dla naszego obserwatora te tarcia i to wewnętrzne rozdarcie było czymś drugorzędnym. Zapisałby on w swych notatkach naukowych jeden krok naprzód, krytyczny w przewidywanym kierunku „super-stanów" świadomości i „super-jedności" na powierzchni ziemi.

Zakończmy nutą optymizmu — opierając się nie na uczuciu, lecz na sprawdzeniu najbardziej podstawowych ruchów Wszechświata:

„Kryzys, który przeżywamy, oglądany w świetle ogólnej Nauki o Świecie, która znajduje właściwe miejsce dla energii duchowych w trzeciej nieskończonej wielkości — ma znak dodatni. Posiada cechy nie tyle rozkładu, co powstawania, narodzin. Nie przerażajmy się więc tym, co na pierwszy rzut oka wydaje się nam ostatecznym i powszechnym rozdźwiękiem i skłóceniem. To, co cierpimy, jest tylko ceną, zapowiedzią, przedwstępną fazą jednomyślności".

**Pierre Teilhard de Chardin**
Tłum. Zofia Włodkowa

PIERRE TEILHARD DE CHARDIN

# ROZWÓJ POJĘCIA EWOLUCJI

W ciągu ostatnich lat pojęcie ewolucji uległo wielu zmianom. Jest zdumiewającą rzeczą, jak często zarzuty, stawiane jeszcze teraz biologom przez niefachowców, pomijają istotę rzeczy [1].

Rozwój ewolucji można sprowadzić do trzech punktów. Od czasu bohaterskiej epoki Lamarcka i Darwina pojęcie ewolucji zoologicznej 1 — wyjaśniło się; 2 — uogólniło; 3 — scentralizowało na Człowieku i na „hominizacji".

Przypatrzmy się pokrótce tym trzem punktom.

1. Pojęcie ewolucji *wyjaśnia się* od stu lat. Początkowo zwane „transformizmem" było przesiąknięte metafizyką (a może nawet teologią). Obecnie występuje naukowo wyłącznie jako autentyczna fenomenologia — zajmująca się tylko badaniem *procesu* (łańcucha przesłanek i wniosków), nie wkraczając w dziedzinę „natur" i „przyczyn".

W nowych pracach czytamy jeszcze: „Ewolucja — teoria zasługująca na potępienie, bo twierdzi, że to co doskonalsze pochodzi od czegoś mniej doskonałego". Niechby nas nareszcie zostawiono w spokoju! Gdy w pochodzie ewolucji stało się możliwe sensowne określenie Człowieka, jedyną rzeczą, którą nowoczesna teoria Ewolucji głosi, jest to, że w przestrzenno-czasowej rzeczywistości Kosmosu, to, co doskonalsze, *następuje* po tym, co mniej doskonałe. Temu zaś nie można zaprzeczyć, ani nie można tego potępić.

*Proces* to nie *koncepcja* filozoficzna.

W naszym Wszechświecie doświadczalnym wszystko się *rodzi*, wszystko się ustala i *wzrasta*, kolejnymi fazami — wszystko, a także Całość. Istotnie widzimy to dziś i prawdopodobnie zawsze będziemy widzieć w otaczającym nas świecie.

---

[1] *Oeuvres de Teilhard de Chardin*, t. III, *La Vision du Passé*, s. 347—350.

2. Tak rozumiane i wyjaśnione pojęcie ewolucji *uogólniało się* z biegiem czasu coraz bardziej.

Pojawiwszy się początkowo na polu zoologii, Ewolucja zaczęła obejmować sąsiednie dziedziny i wreszcie ogarnęła wszystko. W konserwatywnych środowiskach przypisuje się przyrodnikom odpowiedzialność za tę przewrotną teorię. Otóż cała fizyka nuklearna, cała fizyka astralna, cała chemia stają się coraz bardziej „ewolucyjne", na swój sposób. I co najmniej tak samo cała historia Cywilizacji i Pojęć.

Porzućmy nareszcie tę naiwną koncepcję o „hipotezie Ewolucji". Ujęta dość szeroko, Ewolucja już nie jest, i to od dawna, hipotezą — ani też prostą „metodą": w rzeczywistości przedstawia ona nowy i powszechny wymiar Wszechświata i wpływa przez to na całość elementów i stosunków we Wszechświecie. Nie jest to więc hipoteza, tylko warunek, który muszą spełniać wszystkie hipotezy. Tak się wyraża w naszym umyśle przejście świata ze stanu „Kosmosu" do stanu „Kosmogenezy".

3. Doszedłszy do tego stadium uogólnienia, zmierza obecnie pojęcie Ewolucji (o ile się nie mylę) do następnego decydującego kroku: mnóstwo zbieżnych faktów zmierza do oparcia się jak by na osi, do skoncentrowania się na *Człowieku*, na *„hominizacji"*.

Należy to dobrze zrozumieć.

Z początku, to znaczy sto lat temu, uważano Człowieka po prostu za obserwatora, potem, po Darwinie, za gałąź Ewolucji. Otóż teraz, na skutek tego właśnie włączenia się w Biogenezę, zaczyna człowiek rozumieć, że stanowi pień drzewa Życia ziemskiego. Życie bowiem nie rozwija się przypadkowo we wszystkich kierunkach. W pochodzie jego widać bezwzględne kierowanie się ku wartościom coraz wzrastającej świadomości: na tej głównej osi Człowiek jest najwyższym znanym nam kresem.

Po Galileuszu mogło się wydawać, że Człowiek stracił uprzywilejowane stanowisko we Wszechświecie. Obecnie, wskutek wzrastającego wpływu wynalazczości i uspołecznienia, zaczyna podnosić głowę, już nie tyle utrwalony, co będący w ruchu, już nie jako ośrodek świata, lecz jako zryw w kierunku wzrastającego świata. Neo-antropocentryzm — ale już nie pozycji, tylko kierowania Ewolucją.

**Pierre Teilhard de Chardin**

tłum. Zofia Włodkowa

Ks. KAZIMIERZ KŁÓSAK

# SPÓR O ORYGENESA NASZYCH CZASÓW

Niewielu było w ostatnich czasach autorów katolickich, którzy obudzili wokół siebie tyle namiętnych kontrowersji co ks. Piotr Teilhard de Chardin, S. J. († 1955). Te kontrowersje, to, co zostało nazwane *la querelle du teilhardisme,* wywołał francuski jezuita nie przez swe prace naukowe z zakresu geologii, paleontologii i prehistorii [1]. Źródłem kontrowersji stał się przez to, czym był przede wszystkim, mianowicie jako myśliciel, wizjoner i pewnego rodzaju prorok [2], dla którego bazę wyjściową stanowiła teoria ewolucji, ale nie teoria ewolucji zacieśniona do transformizmu gatunków, lecz teoria ewolucji ześrodkowana na czymś, co ks. Mikołaj Corte [3] określa jako prawo całego wszechświata [4].

To, co uderza w dotychczasowych wypowiedziach o ks. Teilhardzie, w ogłoszonych o nim artykułach i książkach oraz w poświęconych mu konferencjach, jak sławna „dekada", która w dniach od 25 lipca do 3 sierpnia 1958 r. zgromadziła u pani Heurgon w jej zamku w Cerisy-la-Salle około trzydziestu przyrodników, filozofów i teologów [5], to duża doza jednostronności w ocenie dzieła filozoficznego tego byłego profesora Instytutu Katolickiego w Paryżu. I tak, albo podchodzi się do tego dzieła ze zbyt daleko posuniętym entuzjazmem, w następstwie którego końcowa ocena przybiera wydźwięk wyraźnie pozytywny (o. N. M. Wildiers, doktor teologii katolickiego uniwersytetu lowańskiego [6], ks. Klaudiusz

---

1 Osiągnięcia ks. Teilharda jako paleontologa poddał ocenie Jan Piveteau w *L'oeuvre paléontologique du P. Teilhard de Chardin*, Quaternaria, Rome 1955.

2 Określenia te pochodzą od Alberta Vandela i ks. Mikołaja Corte'a.

3 *La vie et l'âme de Teilhard de Chardin*[5], Paris 1957, s. 32—33.

4 Zob. jeszcze w cyt. dz. ks. Corte'a s. 172—177.

5 Sprawozdanie z tej „dekady", napisane przez Andrzeja A. Devaux, zostało zamieszczone w „Les Études philosophiques" r. 14, 1959, n. 1, s. 59—63.

6 *L'expérience fondamentale du Père Teilhard de Chardin*, „La Table ronde" z czerwca 1955; przedmowy do *Le Phénomène humain (Paris 1955) i do L'Apparition de l'homme* (Paris 1956) ks. Teilharda.

Tresmontant[7], Franciszek Albert Viallet[8], Albert Vandel[9], Klaudiusz Cuénot[10], syn głośnego biologa z Nancy, i, do pewnego stopnia, ks. Corte), alboześrodkowuje się uwagę w wymienionym dziele zbyt wyłącznie na jego słabych stronach, na zawartych w nim heterodoksalnych z punktu widzenia ortodoksji katolickiej twierdzeniach (ks. G. Bosio, S. J.[11], ks. Ludwik Cognet[12], o. Olivier A. Rabut, O. P.[13] i ks. Karol Journet[14]). Z jednej i drugiej strony nie uwzględnia się, przynajmniej w dostatecznej mierze, tego, że ks. Teilhard był człowiekiem wyjątkowych sprzeczności myślowych, gdy idzie o tezy wysunięte w celu pogodzenia ze sobą wiary religijnej i nauk przyrodniczych. Nie wydaje się jednak, żeby rychło nadszedł czas na spokojną, w pełni obiektywną ocenę tego dzieła, gdyż ogół katolików jest jeszcze dość daleki od znalezienia właściwej formuły dla rozwiązania zagadnień poruszonych przez ks. Teilharda, wśród których wysuwa się na czoło przez swą doniosłość światopoglądową zagadnienie pochodzenia człowieka.

Nic też dziwnego, że miejsce, przyznawane ks. Teilhardowi wśród myślicieli chrześcijańskich, jest i będzie niewątpliwie długo rzeczą sporną, tym bardziej, że to, co zostało dotąd ogłoszone drukiem z jego dorobku literackiego, stanowi tylko część pochodzących od niego pism, które przechodziły początkowo czy przechodzą jeszcze i obecnie z rąk do rąk w prywatnych odpisach daktylograficznych lub powielonych[15]. Ale już dziś możemy powiedzieć,

---

[7] Art. w t. 10 „Les Études philosophiques" z r. 1955 i *Introduction à la pensée de Teilhard de Chardin*, *Paris 1956*.

[8] *L'univers personnel de Teilhard de Chardin*, Paris 1955.

[9] Art. w „Revue de Paris" z lutego 1956.

[10] Art. w „La Table ronde" z czerwca 1955 i wielkie dzieło liczące 489 stron: *Pierre Teilhard de Chardin, Les grandes étapes de son évolution*, Paris 1958.

[11] Chodzi tu o jego artykuł zamieszczony w „La Civiltà cattolica" z 17 grudnia 1955 r., przedrukowany niebawem w „Osservatore Romano" z 23 grudnia i podany w tłum. francuskim w „La Documentation catholique" z 22 stycznia 1956 r.

[12] *Le père Teilhard de Chardin et la pensée contemporaine*, Paris 1952.

[13] *Dialogue avec Teilhard de Chardin*, Paris 1958.

[14] *La vision teilhardienne du monde*, „Divinitas", 1959, nr 2. (Art. ten będę cytował według jego odbitki).

[15] Z pism ks. Teilharda, jakie wymienia ks. Cognet (dz. cyt., s. 9—10), i ks. Corte (dz. cyt., s. 61, 77, 88, 95, 109), nie zostały dotąd, o ile mi wiadomo, ogłoszone drukiem: *La Messe sur le Monde* (1923), *L'Esprit de la Terre* (1931), *Comment je crois* (1934), *Esquisse d'un Univers personnel* (1936), *Quelques réflexions sur la Conversion du Monde* (1936), *Sauvons l'Humanité* (1936), *L'Énergie humaine* (1937), *Le Phénomène spirituel* (1937), *Réflexions sur l'ultrahumain*, *Pour y voir clair: réflexions sur deux formes inverses d'esprit*, *Le coeur du problème*, *L'apport sprituel de l'Extrême-Orient*, *Comment je vois* i *Christo-*

że wbrew temu, co wydawało się niektórym, nie będzie na pewno uchodził za Tomasza z Akwinu XX wieku. Jak trafnie zauważył ks. Corte [16], brakło mu tej wstrzemięźliwości stylu oraz rygoru metafizycznego i pogłębionej, bezbłędnej, pewnej znajomości teologii chrześcijańskiej, co cechowało św. Tomasza. W wypadku ks. Teilharda jeszcze dlatego nie można mówić o twórczym powtórzeniu dzieła św. Tomasza w zastosowaniu do obecnego stanu wiedzy, że synteza, wysunięta przez autora francuskiego, została dokonana przy użyciu filozoficznej aparatury pojęciowej, całkowicie obcej myślicielowi średniowiecznemu. Paweł Chauchard nie dowiedzie tego, co twierdził na wspomnianej wyżej „dekadzie" w Cerisy-la-Salle, że myśl ks. Teilharda szła po linii najbardziej tradycyjnej koncepcji arystotelesowsko-tomistycznej [17]. Nie wiem, jak przedstawiały się bliżej studia filozoficzne ks. Teilharda w Jersey, ale o jego braku orientacji w obrębie tej filozofii, z którą chce go związać Chauchard, najlepiej świadczyło jego przekonanie, że tomizm przyjmuje w człowieku niezrozumiałą juxtapozycję ducha i materii [18]. Jeżeli chcemy wskazać na filozoficzne powiązania ks. Teilharda, to będziemy musieli wziąć pod uwagę nie św. Tomasza, ale Henryka Bergsona, Maurycego Blondela i Edwarda Le Roy. *L'Évolution créatrice* Bergsona czytał ks. Teilhard chciwie jako kleryk, gdy w czasie przerwy w swych studiach filozoficznych i teologicznych wykładał fizykę w Kairze [19]. Z myślą filozoficzną

---

*logie et Evolution.* (Daty, zaznaczone przy niektórych dziełkach, pochodzą od ks. *Corte'a).* Nie została również ogłoszona drukiem autobiografia ks. Teilharda, zatytułowana *Le Coeur de la Matière*, która pochodzi z r. 1950 i obejmuje 30 stronic zapełnionych zbitym pismem. (Pewne wyjątki z tej autobiografii podaje ks. Corte w dz. cyt., s. 17 — 20, 25, 31—32). Nie zostały również wydrukowane prace: *L'Incroyance moderne*, z której pewien wyjątek podaje w swej książce ks. Corte (s. 26), i *Monogénisme et monophylétisme*, cyt. przez ks. Journeta w znanym już nam jego artykule (s. 9). Podany spis jest daleki od zupełności. Ks. Corte zaznacza (dz. cyt., s. 77), że wiele jeszcze innych prac, które nie zostały ogłoszone drukiem, powstało w latach 1942—1954. O wszystkich nie wydanych pracach wyraża się (dz. cyt., s. 61), że one stanowią *une part importante de la production teilhardienne.*

[16] Dz. cyt., s. 233.

[17] Zob. Devaux, *La décade Teilhard de Chardin.* „*Les Etudes philosophiques*", zesz. cyt., s. 60.

[18] *Lettre à Mme Maryse Choisy* z dnia 13 marca 1954, ogłoszony w „Psychés" nr 99—100, s. 9. Podaję za ks. Journetem (art. cyt., s. 5).

[19] Zob. cyt. dz. ks. Corte'a, s. 32. — Na temat stosunku ks. Teilharda do Bergsona ogłosiła artykuł Barthélémy-Madaule w *Les Etudes bergsoniennes*, w tomie wydanym w r. 1959 w stulecie urodzin Bergsona. (Barthélémy-Madaule pisała jeszcze o ks. Teilhardzie w ogłoszonym u Fischbachera w r. 1957 *Tableau de la philosophie contemporaine*, s. 263—272).

Blondela wszedł w kontakt jeszcze wcześniej, bo, jak podaje Kl. Cuénot, jako nowicjusz w Aix-en-Provence [20]. Wpływ Le Roy dołączył się później, gdy ks. Teilhard, już jako profesor geologii na Instytucie Katolickim w Paryżu, nawiązał z nim żywą przyjaźń. To, co, według relacji Daniel-Ropsa, Le Roy był zmuszony wyznać, że, w następstwie towarzyskich dyskusji prowadzonych u niego w każdą środę, nie potrafił odróżnić w swych koncepcjach tego, co pochodziło od niego a co pochodziło od jego przyjaciela-jezuity [21], świadczy także o tym, jak głębokie było zharmonizowanie myśli filozoficznej ks. Teilharda z jego własną myślą filozoficzną.

Jeżeli nie będziemy dopatrywali się w ks. Teilhardzie Tomasza z Akwinu XX wieku, to z kim go porównamy? Wydaje się, że ks. Corte ma do pewnego stopnia słuszność, gdy zestawia go z Orygenesem, zwracając uwagę na to, że jak kiedyś toczył się namiętny spór wokół Orygenesa, tak dziś toczy się namiętny spór wokół ks. Teilharda, i że jak ongiś Kościół był wstrząsany i zaniepokojony przez orygenizm, tak w naszych oczach jest wstrząsany i zaniepokojony przez teilhardyzm [22]. Dodajmy do analogii wskazanych przez ks. Corte'a tę jeszcze, że ks. Teilhard, podobnie jak Orygenes, odszedł z piętnem myśliciela w dużej mierze heterodoksalnego, choć niewątpliwie chciał pozostać na gruncie ortodoksji katolickiej. Nie należał, tak samo jak autor dzieła *O zasadach,* do ludzi tego rodzaju co św. Augustyn, biskup Hippony, który, znając z doświadczenia, jak trudną jest do zdobycia prawda, nie cofał się przed korygowaniem swych dotychczasowych poglądów. Wiadomo bowiem, że ks. Teilhard, nie uzyskawszy *imprimatur* na wydanie takich swych dzieł, jak *Le Milieu divin* i *L'Esprit de la terre* [23], nie poddał kontroli swego stanowiska, lecz zdecydował się na pójście drogą, którą trudno byłoby całkowicie obronić przed zarzutem nie liczenia się w dostatecznej mierze ze zdaniem autorytatywnych czynników kościelnych. Mam tu na myśli prywatne przekazywanie innym nie poprawionych tekstów daktylografowanych lub powielonych. Następstwem znów zostawienia nie poprawionych tekstów jest teraz ten przykry fakt, że gdy dzieła francuskiego autora zaczynają się pośmiertnie ukazywać drukiem, nie mogą ukazywać się z autoryzacją władz kościelnych.

Porównując ks. Teilharda do Orygenesa, nie chciałbym jednak przesadnie oceniać jego znaczenia jako myśliciela. Jak dotąd, nie

---

[20] Zob. cyt. dz. ks. Corte'a, s. 22—23.

[21] Podaję za ks. Cortem (dz. cyt., s. 51).

[22] Dz. cyt., s. 233—234

[23] Zob. cyt. dz. ks. Corte'a, s. 77, 107.

widzę, by jakość spekulacji filozoficznej ks. Teilharda dawała jakieś ugruntowanie dla twierdzenia Jana Piveteau[24], że był on jednym z największych umysłów wszystkich czasów. Nie chciałbym także powiedzieć, że francuski jezuita był, jak niegdyś Orygenes, prześladowany za swe idee, bo to nigdy nie miało miejsca.

W niniejszym eseju chciałbym zająć stanowisko wobec ks. Teilharda wyłącznie jako filozofa. Zobaczymy, w jakiej jeszcze mierze można tu poszerzyć zakres ocen krytycznych, z jakimi już wystąpiło wielu autorów. Specjalną uwagę zwrócimy na to, czy jest tak, jak utrzymuje ks. Tresmontant[25], że po r. 1940, po napisaniu dzieła *Le Phénomène humain*, myśl ks. Teilharda zyskała na precyzji oraz ścisłości i przeszła na tory argumentacji bardziej zadowalającej.

Nie mogąc pójść za wielu sformułowaniami ks. Teilharda, nie chciałbym jednak być wobec niego niesprawiedliwy. Okazuje się bowiem, na co nie zwrócono dotąd uwagi, że ks. Teilhard w większym stopniu niż ktokolwiek z ortodoksyjnych ewolucjonistów katolickich może ukazać, jakie jest czysto przyrodnicze rozumienie ewolucji biologicznej. Dojście do takiego rozumienia nie jest na pewno bez znaczenia dla tych, którzy dotąd nie wychodzili poza filozoficzną lub teologiczną interpretację ewolucji biologicznej, gdyż odkrycie czysto przyrodniczego jej rozumienia umożliwi im zajęcie wspólnej platformy z przyrodnikami na początku podejmowanej z nimi dyskusji. Zwrócenie uwagi na ten odzew pozytywny dzieła ks. Teilharda może złagodzi trochę wrażenie ostrości przedstawionej tu krytyki filozoficznej.

## I

## MYŚLICIEL W DUŻEJ MIERZE HETERODOKSALNY

Zanim przejdę do rozpatrzenia poszczególnych błędów ks. Teilharda w ramach jego stanowiska filozoficznego, chciałbym najpierw zwrócić uwagę na ich wspólne źródło. W ten sposób, jeszcze przed wejściem w szczegóły jego błędnych czy nawet heterodoksalnych z punktu widzenia ortodoksji katolickiej poglądów, staniemy od razu przed centralnym zagadnieniem, jakim było dla tego zwolennika powszechnej ewolucji takie jej filozoficzne ujęcie od strony tłumaczących ją racji, żeby proces

24 Wyrażonego w przedmowie do książki ks. Teilharda *Le groupe zoologique humain, structure et directions évolutives*, Paris 1956, s. XIV.

25 Dz. cyt., s. 133.

powszechnego stawania się stał się ostatecznie, w całej pełni zrozumiały. Widząc niedostatki, jakie wystąpiły u ks. Teilharda w rozwiązaniu tego problemu, będziemy mogli, jakby z jakiegoś wzniesienia, objąć bardziej rozumiejącym spojrzeniem wszystkie poszczególne błędy doktrynalne tego autora, które dedukcyjnie wypływają z wadliwego rozwiązania zasadniczego problemu jego myśli filozoficznej.

Pojawienie się na naszej ziemi coraz doskonalszych form życia staje się dla nas w pełni, ostatecznie zrozumiałe, gdy — jeżeli nie jest niezbędną bezpośrednia, specjalna ingerencja Boża, jak w wypadku wystąpienia na widownię człowieka — założymy, że wszystkie pozaludzkie przejawy życia wywodzą się z pewnych sił aktywnych wszczepionych w materię przez Stwórcę przy jej powołaniu do istnienia. W tym ujęciu, które liczy się ze specyficzną odrębnością zmysłowych a nawet wegetatywnych przejawów witalnych w stosunku do zachowania się materii nieożywionej, wprowadza się wprawdzie myśl o samorodztwie pierwocin życia, ale tę myśl wprowadza się w planie wtórnych przyczyn sprawczych, bo w linii pierwszej przyczyny sprawczej wszystkie wymienione przejawy życia wywodzi się od Boga tak, że te przejawy, choćby najskromniejsze tłumaczą się ostatecznie przez najdoskonalsze życie, jakie jest właściwe Bogu.

Ks. Teilhard nie podjął jednak takiego tłumaczenia, które jest, jak sądzimy, jedynym ostatecznym tłumaczeniem racjonalnym. Zaproponowane przez niego tłumaczenie przedstawia się inaczej.

Zdaniem jezuity francuskiego dlatego ewolucja mogła doprowadzić do pojawienia się wszystkich historycznych form życia roślin i zwierząt, że, jak na to ostatnio zwrócił uwagę ks. Journet[26], te formy preegzystowały jakoś w zarodkowej postaci w materii pierwotnej, w *l'Étoffe de l'Univers*[27]. Przy tej preegzystencji chodzi o nie dające się zaobserwować „przedżycie" (*la Prévie*)[28], związane z zaczątkiem zjawisk psychicznych[29], z praktycznie jednorodnymi elementami świadomości,

---

[26] Art. cyt., s. 3—5.

[27] *Dans le Monde, rien ne saurait éclater un jour comme final à travers les divers seuils (si critiques soient-ils) successivement franchis par l'Evolution, qui n'a pas été d'abord obscurément primordial. Si, dès le premier instant où il était possible, l'organique ne s'était pas mis à exister sur Terre, jamais plus tard il n'aurait commencé.* (*Le Phénomène humain*, s. 69—70. — Zob. jeszcze w tym samym dziele s. 50).

[28] Dz. cyt., s. 29, 53—55, 58, 71—72; *Le groupe zoologique humain...*, s. 22—23.

[29] *Le Phénomène humain*, s. 51—53, 55, 57—58, 77, 90. — Szczególnie charakterystyczny jest tekst na s. 71: *...du fait même de l'individualisation de notre*

które, z racji warunków swego pochodzenia i swego rozwoju, nie składają się na zwykły agregat, lecz wiążą się ze sobą w rodzaj jakiejś struktury [30]. Jak pisze ks. Teilhard w *Le Phénomène humain* [31], cała ta jego książka została oparta na założeniu niezbędności wskazanej preegzystencji. Francuski myśliciel nie cofnął się przed zastosowaniem tego założenia nawet do myśli ludzkiej [32], tak że przy preegzystencji świadomości brał pod uwagę zawiązki świadomości, wziętej we wszystkich możliwych jej realizacjach, zaczynając od najbardziej elementarnych form percepcji wewnętrznej a kończąc na ludzkim poznaniu refleksyjnym. Dla ks. Teilharda wszystkie potwierdzone doświadczeniem przejawy życia stanowiły tylko proste zmiany stanu tego, co już preegzystowało, jak pisał niekiedy, w *Materia Matrix*. Stąd też mógł powiedzieć o transformizmie, że on nie wnosi do naszych pojęć niczego nowego poza ukazaniem ogromnej łączności w procesie stawania się [33].

Trudno nie zauważyć całej odrębności tej próby ostatecznego wytłumaczenia przyczynowego procesów ewolucyjnych od tego ostatecznego tłumaczenia przyczynowego, które przedstawiliśmy jako jedynie możliwe do przyjęcia.

To, co najpierw uderza w ujęciu ks. Teilharda, to przekreślenie przyjmowanej w naszym tłumaczeniu specyficznej odrębności przejawów witalnych, nawet przejawów życia myślowego, w stosunku do zachowania się materii uważanej powszechnie za martwą. W tym zniwelowaniu jakościowych odrębności znajdujemy źródło hilozoizmu i panpsychizmu ks. Teilharda. Rozumiemy teraz, dlaczego myśl o samorodztwie była mu zbędną, a nawet to, jak ten autor mógł, wbrew swym intencjom, wykluczyć od strony zjawiskowej stwarzanie duszy ludzkiej w płaszczyźnie uwzględnianej przez metafizykę, o ile przyjął, że do pojawienia się ludzkiej psychiki zdolnej do refleksji doszło w drodze zmiany stanu, w drodze dogłębnego przekształcenia się „życia", które, dzięki hyperkoncentracji na sobie samym, stało się zdolne do przewidywania i inwencji, zyskawszy świadomość w „drugim stopniu". Rozumiemy także, dlaczego myśl o nieśmiertelności indywidualnej przedstawiła się ostatecznie ks. Teilhardowi w sposób ogromnie niesprecyzowany.

---

*planète, une certaine masse de conscience élementaire se trouve emprisonnée, aux origines, dans la Matière terrestre.*

[30] Dz. cyt., s. 56, 73.

[31] *s. 69.*

[32] *Le Phénomène humain*, s. 71, 181—182; *Le groupe zoologique humain...*, *s. 79—80; La Vision du passé*, Paris 1957, s. 187; *Lettre à Mme Maryse Choisy*, jak wyż.

[33] *La Vision du passé*, s. 186.

Dalsze różnice, jakie występują między wysuniętą przez ks. Teilharda próbą ostatecznego wytłumaczenia przyczynowego ewolucji biologicznej a naszą próbą, odnoszą się do pojmowania stwórczego udziału Boga w tej ewolucji. W sugerowanym przez nas tłumaczeniu zredukowany nawet do najdalej posuniętego minimum akt życia roślinnego czy zwierzęcego tłumaczy się ostatecznie nie przez jakieś potencjalności materii nieożywionej, ale przez czysty akt, przez czystą doskonałość, jaką jest Bóg. Gdy znów idzie o tłumaczenie jezuity francuskiego, to on niejednokrotnie mówił o Bogu Stwórcy, ale w jego koncepcji filozoficznej, w którą formalnie nie wchodzi pojęcie przygodności rzeczy, odwoływanie się do Boga Stwórcy nie było logicznie niczym koniecznym. Wystarczało odniesienie się do tego, co miało preegzystować w *Materia Matrix,* gdyż to zostało więcej lub mniej świadomie potraktowane jako pierwsza zasada tłumacząca. I nic dziwnego, że na gruncie tej koncepcji filozoficznej, w gruncie rzeczy całkowicie laickiej, ks. Teilhard dochodził raz po raz do konfliktu z dogmatem o specjalnym stworzeniu człowieka, a nawet posuwał się do ujęcia Boga jako ostatniego członu kosmogenezy, chociaż w trakcie jakiegoś dialektycznego posunięcia przekreślał zaraz to heterodoksalne rozumienie Boga, dając miejsce dla jego pojmowania w pełni ortodoksyjnego.

Rozpatrzmy kolejno to, co w ramach poglądów filozoficznych dzieli nas od ks. Teilharda.

## 1. HILOZOIZM I PANPSYCHIZM

Według ks. Teilharda życie jest własnością w sobie współrozciągłą w stosunku do całej materii kosmicznej, chociaż daje się zewnętrznie zaobserwować dopiero wówczas, gdy złożoność materii przekracza pewną wartość krytyczną [34]. Ten hilozoizm francuskiego myśliciela znajduje, jak już wiemy, dopełnienie w panpsychizmie. Ks. Teilhard przyjął bowiem, że życie cechują nie tylko takie zewnętrzne przejawy, jak asymilacja i reprodukcja, ale również pewne uwewnętrznienie (*une intériorisation*) i jakaś psychika [35]. W ten sposób wystąpił u ks. Teilharda pewien kosmiczny paralelizm psychofizyczny (biegun „duchowy" świata i jego biegun materialny) [36].

[34] *Le Phénomène humain,* s. 53; *Le groupe zoologique humain...,* s. 22.
[35] *Le Groupe zoologique humain..., l: c.*
[36] *La Vision du passé,* s. 186.

Od kogo ks. Teilhard mógł przejąć hilozoizm i panpsychizm, te dwie tezy, które były mu już bliskie przy pisaniu pierwszego artykułu *Les Miracles de Lourdes et les enquêtes canoniques*, jaki ogłosił w t. 118 „Études", w numerze ze stycznia 1909 r.? [37] Być może, że o podjęciu pomysłu „przedżycia" zadecydował wpływ Bergsona, który w *L'Évolution créatrice* pisał: „Nie trzeba..., aby życie się ześrodkowywało i nabierało ścisłego wyrazu we właściwych ustrojach, to znaczy w ciałach określonych, które dla upływu energii dają kanały gotowe, jakkolwiek elastyczne. Można pomyśleć (chociaż zupełnie nie można sobie wyobrazić), że energia może być składana na zapas i następnie wydatkowana po liniach zmiennych, przebiegających poprzez materię, jeszcze nie ustaloną. Byłoby tam wszystko, co jest dla życia istotne, ponieważ zachodziłoby zawsze powolne nagromadzanie energii i nagłe rozprężenie. Między tą życiowością mglistą i rozlewną, a życiowością określoną, jaką my znamy, nie byłoby większej różnicy, niż ta, która w naszym życiu psychologicznym zachodzi między stanem sennego marzenia, a stanem jawy. Taki mógł być stan życia w naszej mgławicy, zanim zgęstnienie materii się dokonało, jeżeli prawdą jest, że życie bierze rozpęd swój właśnie w chwili, gdy na skutek ruchu odwrotnego pojawia się materia mgławicowa" [38].

Wydaje się jednak, że, niezależnie od bardzo prawdopodobnego u ks. Teilharda wpływu Bergsona, o jego opowiedzeniu się za hilozoizmem i panpsychizmem zadecydowało w pierwszym rzędzie założenie, że do tego, by życie i świadomość mogły się pojawić, jest konieczna ich preegzystencja w materii pierwotnej. Otóż tu trudno nie zauważyć, że jakkolwiek życie i świadomość (nawet refleksyjna świadomość ludzka) musiały znaleźć w naturze przygotowanie pod postacią odpowiednich antecedensów, to jednak żadna logiczna konieczność nie zmusza do pojmowania tych antecedensów na sposób jakiegoś „przedżycia" i „przedświadomości" [39].

---

[37] W wymienionym artykule ks. Teilhard pisał: *Nous n'essaierons pas de prouver qu'il y a discontinuité entre la vie et la matière, l'intelligence et la vie.* Podaję za ks. Cortem (dz. cyt., s. 37).

[38] Cytuję tłumaczenie Floriana Z n a n i e c k i e g o, *Ewolucja twórcza*, Warszawa 1913, s. 218 (w oryginale, w wyd. z r. 1913 s. 278).

[39] *S'il y a de la conscience en l'homme* — pisał o. Rabut — *il faut qu'elle soit préparée depuis toujours. Préparée, oui, mais peut-être pas préfigurée... Ce qui précède le psychisme et lui permet un jour d'être là n'est peut-être pas du psychisme. Une molécule de carbonade de chaux ou même de protéine ne possède ni système nerveux, ni système circulatoire, etc., ni leur ébauche; pourquoi aurait-elle une ébauche de conscience? Parler d'éléments de conscience, autre face des éléments de matière, semble donc exagéré; en tout cas cela ne déroule pas nécessairement du principe dont on est parti.* (Dz. cyt., s. 39).

Gdy ks. Teilhard pisze o emergencji „przedżycia" w atomach[40], gdy w nich oraz w molekułach dopatruje się pierwszych ciemnych zaczątków „wolnej" aktywności[41], wypowiedzi w tym sensie możemy potraktować jako wyraz fantazji poetyckiej, jak to już zrobił ks. Corte[42].

Hilozoizm i panpsychizm nie miałyby większego znaczenia w wizji świata, za jaką opowiedział się ks. Teilhard, gdyby nie groźne z punktu widzenia światopoglądowego konsekwencje, które narzucają się w następstwie złożenia przez tego autora w „przedżyciu" i w „przedświadomości" zaczątków ludzkiej także świadomości refleksyjnej. Zanim jednak przejdę do tych konsekwencji, chciałbym najpierw zwrócić uwagę na pewne następstwo hilozoizmu podzielanego przez ks. Teilharda, które jest zupełnie obojętne pod względem światopoglądowym.

## 2. ZBĘDNOŚĆ HIPOTEZY SAMORODZTWA

Ks. Teilhard nie przyjmował dla życia żadnego absolutnego zera czasowego[43]. W następstwie tego nie potrzebował zwracać się do idei samorodztwa. To mu jednak nie przeszkadzało mówić o historycznych zaczątkach życia w przejawach dających się zaobserwować[44]. Podkreślał przy tym, że pojawienie się znanej nam biosfery nie daje się wytłumaczyć przez zwykły ciągły proces. Jego zdaniem ewolucja doprowadziła tu, po przekroczeniu pewnego progu krytycznego, do pojawienia się czegoś, co należy do nowego porządku[45].

Negatywnemu ustosunkowaniu się ks. Teilharda do idei samorodztwa nie przypiszemy jednak większego znaczenia, jeżeli jesteśmy zdania, że podstawa tego negatywnego ustosunkowania się, jaką jest hilozoizm, nie posiada ugruntowania naukowego.

## 3. KONSEKWENCJE WYPROWADZENIA MYŚLI LUDZKIEJ Z „PRZEDŻYCIA" I Z „PRZEDŚWIADOMOŚCI"

Konsekwencje te zostały dostrzeżone zaraz po ukazaniu się książki ks. Teilharda *Le Phénomène humain*. Ks. J. Galot, S. J., omawiając tę książkę na łamach „Nouvelle revue théologique"

[40] *Le Phénomène humain*, s. 72.

[41] Tamże, s. 90

[42] Dz. cyt., s. 129. — Por. Christian d'Armagnac, S. J., *Philosophie de la nature et méthode chez le P. Teilhard de Chardin*, „Archives de Philosophie" t. 20, 1957, s. 38, i ks. Journeta art. cyt., s. 5.

[43] *Le Phénomène humain*, s. 77—78.

[44] Tamże, s. 78.

[45] Tamże, s. 79.

(r. 88, t. 78, 1956) zauważył[46], że jeżeli rozumuje się tak, jak rozumował ks. Teilhard, iż energia biologiczna przekształca się w myśl ludzką, wówczas wyklucza się od strony zjawiskowej, co ma się przyjąć w planie metafizycznym, mianowicie stworzenie duszy ludzkiej przez Boga z niczego. Tego samego zdania jest także ks. Journet, który również utrzymuje[47], że nie można mówić o stworzeniu z niczego duszy ludzkiej, jeżeli się założyło, iż myśl ludzka jest rezultatem ewolucji „przedżycia" i „przedświadomości". Samoobrona przygotowana z góry w *Le Phénomène humain* jest tym bardziej nieprzekonywująca, że gdy w jednym z tekstów tej książki ks. Teilhard zaznacza, iż pod osłoną zjawisk hominizacji zostawia miejsce dla specjalnej stwórczej ingerencji Bożej[48], to w innym tekście nie bierze zupełnie pod uwagę specjalnej stwórczej ingerencji Bożej pisząc, że dla wierzącego chrześcijanina konieczny sukces hominizacji został pozytywnie zagwarantowany „przez »moc wskrzeszającą« Boga wcielonego w swoje stworzenie" (*par la „vertu ressuscitante" du Dieu incarné dans sa création*)[49].

Potknięcia doktrynalne ks. Teilharda, o jakich mówimy wywodzą się w dużym zakresie z braku posiadania dostatecznie pogłębionej i poprawnej filozofii nauk biologicznych, która pozwoliłaby mu zrozumieć, jaki jest właściwy sens mówienia na terenie tych nauk o antecedensach zjawiskowych wystąpienia na widownię człowieka, ujętego również pod aspektem zjawiskowym. Wydaje się jednak, że głównym źródłem niedostatków ks. Teilharda w ujęciu pochodzenia duszy ludzkiej było to, że nie doszedł on do zrozumienia tego, na czym polega duchowość duszy ludzkiej. Ks. Teilhard wiedział, że z jestestw żyjących na ziemi jedynie człowiek jest obdarzony świadomością refleksyjną oraz uzdolnieniem do poznawczego dotarcia do rzeczywistości[50], ale ten fakt potraktował wyłącznie jako surowy fakt naukowy, który jako taki, bez odpowiedniej interpretacji filozoficznej, nic go oczywiście nie mógł pouczyć o naturze duszy ludzkiej.

---

[46] s. 178.

[47] Art. cyt. s. 5.

[48] *Le Phénomène humain*, s. 186, przypisek.

[49] s. 343, przypisek.

[50] Trudno nie przytoczyć tu pięknego tekstu ks. Teilharda: *L'animal sait, bien entendu. Mais certainement il ne sait pas qu'il sait: autrement il aurait depuis longtemps multiplié des inventions et développé un système de constructions internes qui ne saurait échapper à notre observation. Par conséquent, un domaine du Réel lui demeure clos, dans lequel nous nous mouvons, nous, — mais où, lui, il ne saurait entrer. Un fossé, — ou un seuil — infranchissable pour lui, nous sépare. Par rapport à lui, parce que réfléchis, nous ne sommes pas seulement différents, mais autres.* (*Le Phénomène humain*, s. 182.)

Nic też dziwnego, że nie mając zrozumienia dla autentycznej duchowości duszy ludzkiej, ks. Teilhard, przystąpiwszy w czwartej części dzieła *Le Phénomène humain* do omówienia zagadnienia ludzkiego „przeżycia" (*la survie*), ograniczył się do „przeżycia" kolektywnego, nie poruszając zagadnienia nieśmiertelności indywidualnej, a gdy wyraził później swe przekonania w przedmiocie tej nieśmiertelności, jego wypowiedź była bardzo niejasna. Według L a f a r g u e'a, który oparł się na listach ks. Teilharda i na prywatnych z nim rozmowach, nieśmiertelność indywidualna w ten sposób mu się ostatecznie przedstawiła: „Integrując mnie, wielkie »Ja« wykańcza małe »ja«, jakim jestem" (*en m'intégrant, le grand Je achève le petit je que je suis*), tak że śmierć jest jakby lewą stroną tapety, której życie jest prawą stroną [51]. Trudno powiedzieć, jaki jest dokładny sens tego sformułowania.

## 4. BRAKI W POJMOWANIU BOGA

Ks. Corte twierdzi [52], że autor dzieła *Le Phénomène humain* nie wciągnął Boga w obręb powszechnej ewolucji. Czy jednak tak było w rzeczywistości?

Ks. Teilhard wyraźnie mówi w wymienionym dziele [53] o „obliczu ewolucyjnym" (*une face évolutive*) Boga, którego przedstawia jako ośrodek osobowy powszechnego stawania się, jako jego „punkt Omega". Bóg, wzięty od strony wymienionego oblicza, które ma stanowić „połowę" Jego rzeczywistości [54], był dla ks. Teilharda ostatnim członem serii ewolucyjnej, był uwieńczeniem całego dzieła ewolucji, był tym, który wynurza się ze wznoszenia się w górę poszczególnych świadomości jako Biegun świadomy świata [55]. Ks. Teilhard dodaje zaraz, że Bóg jako „punkt Omega", jest równocześnie poza serią zmian ewolucyjnych, że jest ponad czasem i przestrzenią, *etc.*, niemniej jednak jest prawdą w pewnym zakresie to, co pisał Andrzej N i e l [56], że dla ks. Teilharda przyjmowana przezeń „kosmogeneza" była równocześnie prawdziwą g e n e z ą B o g a. Twierdzenie Vandela, że „punkt Omega" przywołuje na myśl Boga H e g l a i R e n a n a, Boga, którego nie ma jeszcze, ale który

---

[51] Podaję za D e v a u x, *La décade Teilhard de Chardin*, s. 62.

[52] Dz. cyt., s. 157.

[53] s. 301.

[54] *L. c.*

[55] *L. c.*

[56] *Teilhard de Chardin et la crise contemporaine*, „*Preuves*", n. 71, Janvier 1957, s. 44.

będzie, nie jest, wbrew zastrzeżeniom ks. Corte'a [57], całkiem nieuzasadnione.

Z niedrukowanych dotąd pism ks. Teilharda zdołano wydobyć jeszcze inne aspekty jego heterodoksalnego pojmowania Boga. Viallet przytacza tekst ks. Teilharda z *Christologie et Évolution*, według którego stwarzanie ze strony Boga nie powinno być rozumiane na sposób momentalnego aktu, ale na sposób procesu lub gestu syntezy [58]. Bliższe szczegóły w tym przedmiocie podaje ks. Tresmontant [59], który jednak bierze pod uwagę inne pisma jezuity francuskiego.

Według takich nie wydanych drukiem pism ks. Teilharda jak *L'Union créatrice* (1917), *La Lutte contre la Multitude* (1917), *Les noms de la Matière* (1919), *Comment je vois, Comment je crois* (1948), Bóg, jednocząc się z Sobą, aby istnieć, wywołuje *ipso facto* na antypodach Siebie rodzaj opozycji pod postacią czystej mnogości, czyli czegoś, co ma być nieskończenie podzielone w sobie, co, przez swe pasywne uzdolnienie do uporządkowania, ma stanowić możność istnienia. Akt stworzenia w stosunku do owej czystej mnogości zasadzał się na ograniczeniu jej uzdolnienia do dysocjacji, by można było otrzymać monady obdarzone coraz bardziej syntetycznym charakterem. Takie ustosunkowanie się Boga do czystej mnogości ks. Teilhard nazywa walką z nią prowadzoną, tak iż trudno nie powiedzieć razem z ks. Tresmontant że przypominają się tu kosmogonie babilońskie z ich pomysłem demiurga walczącego z Chaosem. Ks. Teilhard zdawał sobie sprawę z tego, jakie ciężkie zastrzeżenia wywołuje jego koncepcja, według której Bóg miał poza Sobą oparcie dla Swej akcji stwórczej, nie będącej już dlań czymś całkowicie wolnym lecz czymś, co stanowiło przedmiot interesu quasi-absolutnego. Nie widział jednak, jak można by było wybrnąć z tych trudności bez zejścia na tory tłumaczeń całkowicie werbalnych. Stąd też w swej autobiografii (*Le Coeur de la Matière*) przyjął, że przez akt stwarzania Byt Absolutny dopełnia Siebie i wykańcza. Zarówno ta myśl ks. Teilharda, jak i jego pomysł walki Boga z czystą mnogością jest, jak zauważył ks. Tresmontant, starą ideą gnostycką która pojawiła się w czasach nowożytnych u Böhmego, Hegla i Schellinga.

Rozpatrując w szczegółach stanowisko, jakie ks. Teilhard zajął w dziedzinie filozofii przyrody i metafizyki, trudno nie odnieść wrażenia zasadniczo statycznego charakteru tego stanowiska.

---

57 Dz. cyt., s. 217.

58 Podaję za ks. Cortem (dz. cyt., s. 212).

59 Dz. cyt., s. 111—116.

Wbrew temu, co utrzymuje ks. Tresmontant, nie stwierdzamy u ks. Teilharda po r. 1940 jakiegoś większego uściślenia myśli filozoficznej oraz posługiwania się argumentacją bardziej zadowalającą. Wydaje się, że ten umysł typowego intuicjonisty nie był w stanie — mimo wszystkich krytyk i oporu, z jakim się spotkał — oderwać się od raz przeżytej wizji tego, co subiektywnie przedstawiło mu się jako prawda.

## II

## CICERONE DO PRZYRODNICZEGO ROZUMIENIA EWOLUCJI

Ustosunkowując się negatywnie do przedstawionych wyżej tez ks. Teilharda z zakresu filozofii przyrody i metafizyki, musimy jednak zauważyć, że może on nas wprowadzić, przynajmniej ramowo, w specyficzny sens czysto przyrodniczego rozumienia ewolucji biologicznej. W ten sposób skorzystamy od ks. Teilharda, o ile on doszedł do pewnego rodzaju filozofii nauk biologicznych. Wprawdzie ta jego filozofia nie jest, jak już zaznaczyłem, dość pogłębiona, niemniej jednak, uzyskawszy od ks. Teilharda ogólną wskazówkę orientacyjną w jej przedmiocie, możemy dalej już pójść sami, wprowadzając wszystkie potrzebne precyzje, jakich nie znaleźliśmy u tego autora.

Weźmy pod uwagę w charakterze przykładowym zagadnienie pochodzenia duszy ludzkiej.

Metafizyk, który przystępuje do tego zagadnienia od strony istoty przysługującej poszczególnym duszom ludzkim, będzie pytał się przy tym zagadnieniu o coś jednostkowego, mianowicie o pochodzenie pierwszej czy pierwszych indywidualnych dusz ludzkich, wziętych w całokształcie bytu, jaki im przypisujemy ze stanowiska filozoficznego.

Lektura dzieł ks. Teilharda ukazuje nam jednak, że zagadnienie pochodzenia duszy ludzkiej można rozpatrywać jeszcze inaczej, z punktu widzenia przyrodniczego, na płaszczyźnie zewnętrzno-zjawiskowej. Ujmując na tej płaszczyźnie duszę ludzką tak, jak ona jest dostępna dla przyrodniczych metod badania, tj. jako zespół procesów psychicznych, jako zmienną sprzężoną stosunkiem jakiejś zależności z drugą zmienną reprezentowaną przez czynnik somatyczny, pytamy się o uwarunkowanie zjawisk psychicznych, charakterystycznych dla gatunku ludzkiego jako takiego, przez inne znane czy domniemane zjawiska.

Uwarunkowanie zjawisk psychicznych bierzemy tu w znaczeniu zależności, o jakiej może mówić przyrodnik ze swego stanowiska, a więc w znaczeniu zależności, którą, według A. Grégoire'a [60], wyraża każde prawo natury: Jeżeli pojawi się określone zjawisko A, niezmiennie po nim następuje albo mu towarzyszy określone zjawisko B. Formuła ta ma charakter na tyle ogólny, że nie uwzględnia ani żadnego momentu działania, z jakim zjawisko A występowałoby w stosunku do zjawiska B, ani żadnego stosunku konieczności łączącej ze sobą oba zjawiska. Nie chodzi więc w przytoczonej formule o nic więcej, jak tylko o wyrażenie pewnej prawidłowości w obrębie zjawisk. Dodajmy jeszcze, że zależność, o jakiej jest mowa w formule Grégoire'a, możemy rozciągnąć nie tylko na wewnętrzną zależność w istnieniu, ale także na zależność czysto zewnętrzną, wolną od zależności wewnętrznej [61].

Gdy zagadnienie pochodzenia duszy ludzkiej rozpatrujemy w tych perspektywach, powstanie tej duszy przedstawia się nam jako skomplikowany, mozolny i niezmiernie długi proces zbiorowy, którego ostatnia faza przypada na czasy, w których poszczególne jednostki ludzkie już dawno zaznaczały swą obecność na arenie dziejowej. Toześrodkowanie się na aspekcie psychicznym, właściwym dla gatunku ludzkiego jako takiego, jest następstwem możliwości poznawczych, jakimi w oparciu o swe metody badawcze dysponują nauki przyrodnicze przy stawianiu i rozwiązywaniu zagadnienia antropogenezy, następstwem tego mianowicie, że, jak na to zwracał uwagę ks. Teilhard [62], wymienione nauki operują z konieczności zespołami określonych jestestw [63].

Rozpatrując zagadnienie pochodzenia duszy ludzkiej w przedstawiony tu sposób, nie dochodzimy jeszcze do zajęcia jakiegoś określonego stanowiska metafizycznego. Jeżeli ks. Teilhard doszedł do genetycznego zakotwiczenia myśli ludzkiej na „przedżyciu" i na

---

[60] *Immanence et Transcendence*, Bruxelles 1939, s. 148.

[61] Jest zapewne rzeczą dość widoczną, że, dopatrując się u przyrodnika zjawiskowego punktu widzenia, biorę pojęcie zjawiska nie w sensie subiektywnym i w przeciwstawieniu do rzeczy w sobie, jak to ma miejsce w kantowskiej teorii poznania interpretowanej jako fenomenalizm, ale w sensie obiektywnym i w przeciwstawieniu do istoty rzeczy. Mam więc na uwadze to, co ks. Józef de Vries, S. J. nazwał w *Denken und Sein*, Freiburg i. Br. 1937, s. 269, przypisek, *die äussere Erscheinung*. Zob. jeszcze w tym samym dziele s. 77.

[62] *Le Phénomène humain*, s. 205—206.

[63] Stąd też, jak na to zwrócił uwagę ks. Teilhard (tamże, *l. c.*), dla nauk przyrodniczych „pierwszy człowiek" jest i może być tylko „tłumem" (*une foule*). W następstwie tego naukom tym z racji samej ich natury wymyka się, jak zauważa jezuita francuski (dz. cyt., s. 206, przypisek), zagadnienie mono-

„przedświadomości", to stało się tak m. in. dlatego, że nie dość jasno uświadamiał sobie, w jakim znaczeniu przyrodnik może mówić o uwarunkowaniu zjawisk psychicznych, właściwych dla gatunku ludzkiego jako takiego. Henryk Gouhier zarzucał ks. Teilhardowi w trakcie „dekady" w Cerisy-la-Salle, że ten myśliciel nie włączył w swą „fenomenologię" podmiotu ludzkiego wziętego w całokształcie jego bytu [64]. Zarzut ten jest jednak niesłuszny, gdyż nie liczy się z koniecznością zachowania czystości typu epistemologicznego przy zewnętrzno-zjawiskowym podejściu do zagadnień związanych z człowiekiem. Ks. Teilhard miał rację traktując człowieka w ramach swej „fenomenologii" wyłącznie jako zjawisko, a to, co mu możemy zarzucić, to to, że dokonując ekstensji teorii ewolucji biologicznej na zagadnienie pochodzenia duszy ludzkiej, nie zdołał się konsekwentnie utrzymać na planie czysto przyrodniczym, zewnętrzno-zjawiskowym.

**Ks. Kazimierz Kłósak**

---

genizmu w znaczeniu ścisłym. Nauki przyrodnicze, pisze dalej ks. Teilhard (tamże, s. 208, przypisek), nie mogą wypowiedzieć się wprost ani za, ani przeciw pochodzeniu ludzkości od jednej pary. Jeżeli w nie drukowanym piśmie *Monogénisme et monophylétisme*, którego inkryminowany tekst podaje ks. Journet (art. cyt., s. 9), ks. Teilhard wyraził się, że pośrednio musi przyrodnik uznać monogenizm w znaczeniu ścisłym za nie dający się utrzymać z punktu widzenia naukowego, gdyż ten monogenizm ma być niezgodny z tym, co wiemy o prawach biologicznych dotyczących kształtowania się gatunków, to ks. Teilhard uczynił tak niewątpliwie dlatego, że nie wziął pod uwagę tego, iż specjalna stwórcza ingerencja Boża mogła zapoczątkować w przyrodzie to, czego ona nigdy nie mogłaby dokonać, gdyby została zostawiona sama sobie.

[64] Devaux, *La Decade Teilhard de Chardin*, s. 63.

CHARLES JOURNET

# WIZJA ŚWIATA TEILHARDA DE CHARDIN

Nie jest naszym celem mówić tu o ściśle naukowej stronie dzieła Piotra Teilhard de Chardin, o jego powszechnie znanych osiągnięciach w dziedzinie paleontologii, o jego podziwu godnej znajomości nauk przyrodniczych, o talentach literackich, poetyckim natchnieniu, które wydając niejednokrotnie świetne owoce jest wszakże naszym zdaniem nazbyt często powodem braku precyzji. Znaczna część jego pism, początkowo rozproszonych w formie powielonej i nawet dotychczas niewydanych w całości ogarnia szeroko zagadnienia z zakresu filozofii, nauk moralnych, a tym samym teologii i z tego względu nie przestaje pasjonować opinii. Scharakteryzujemy poniżej pokrótce jego myśl przewodnią i poruszymy niektóre problemy jego filozofii i teologii*.

## I. MYŚL PRZEWODNIA TEILHARDA de CHARDIN

Polega ona na »*tworzeniu, w oparciu o poglądy tranformizmu naukowego, ewolucjonizmu spirytualistycznego, bardziej prawdopodobnego i bardziej pociągającego niż ewolucjonizm materialistyczny*« [1]. Ukazuje nam on wszechświat. który na skutek narastającego stale i nieodparcie impulsu przechodzi ze stanu cząsteczkowego, przedatomowego, w materię zorganizowaną w atomy, później w molekuły, a następnie w życie, w myśl i zmierzający do punktu najwyższego, którego imię może nam zostać objawione przez chrześcijaństwo. Zamiast tłumaczyć to, co wyższe, przez to, co niższe, myśl przez życie, a życie przez materię, jak to czyni ewolucjonizm materialistyczny, uzasadnia on to, co niższe, przez to, co wyższe, materię i życie przez myśl, której są podporządkowane, zaś myśl przez ostateczne skupienie się i zjednoczenie osobowości

* Charles Journet, *La vision Teilhardienne du monde*, „Divinitas", Nr 2, 1959.

[1] *Vision du Passé*, s. 220. (Wszystkie podkreślenia Teilharda).

ludzkich wokół ponadosobowego i transcendentnego Centrum. Cały dynamizm ewolucji wydaje się tłumaczyć przez wysiłek świadomości rozproszonej w stanie niedostrzegalnym w materii pierwotnej, zmierzającej do stworzenia organizmów coraz bardziej złożonych i do skoncentrowania się ze względu na mające nastąpić wyzwolenie. „Na pozór niewątpliwie człowiek, podobnie jak zwierzę, ulega zepsuciu. Lecz w obu tych wypadkach mamy do czynienia z odmienną funkcją tego zjawiska. Na skutek śmierci w zwierzęciu to, co nieuchwytne, wchłonięte zostaje przez to, co dotykalne [2]. W człowieku opuszcza go i wyzwala się... Tak więc począwszy od ziaren Myśli tworzących prawdziwe i niezniszczalne atomy jego Tworzywa, Wszechświat — i to Wszechświat ściśle określony w swej wypadkowej — dokonuje się w nas w przeciwieństwie do Materii, która obumiera. Wszechświat zbierający i zachowujący nie — jak sądziliśmy — energię mechaniczną, ale Osoby. Jedna po drugiej, jak ciągły strumień, wyzwalają się wokół nas „dusze", unosząc ku górze swój nieodłączny ciężar świadomości...[3]

Domyślać się można uczucia ulgi, jakie wywołać może u wierzących ewolucjonizm tak stanowczo spirytualistyczny, [tam] gdzie nauka, a szczególnie nauka o ewolucji, przedstawiana jest jako nieodwołalnie materialistyczna.

Domyślać się można również zainteresowania, jakie wzbudza dzieło Teilharda wśród myślicieli interesujących się krytyką i filozofią nauk [4]: w jakiej mierze esej w rodzaju *Phénomène humain*, stanowi dzieło naukowe, a w jakiej hipotezę? — Teilhard zresztą o tym ostatnim określeniu pisze wymownie: „*Hipoteza*, słowo bardzo nieszczęśliwie wybrane dla oznaczenia najwyższego aktu duchowego, w którym pył doświadczeń uzyskuje kształt i ożywa w płomieniu poznania" [5] — czy też dzieło to stanowi wynik ekstrapolacji, pracę z zakresu filozofii przyrody, czy może utwór poetycki?

## II. KILKA ZAGADNIEŃ FILOZOFICZNYCH

1. Przed wszelką analizą krytyczną, wizja Teilharda pomieszcza w „tworzywie Wszechświata" wszystko, co wydobędzie z niego ewolucja w drodze zwyczajnych „narodzin", nawet myśl: „Po-

[2] To znaczy: świadomość wchłaniana jest przez materię.

[3] *Phénomène humain*, s. 302.

[4] W związku z tym por. piękne studium Chr. d'Armagnac S. J., *Philosophie de la Nature et Méthode chez le Père Teilhard de Chardin*, w „Archives de Philosophie" 1957, s. 6—41.

nieważ w pewnym swym punkcie Tworzywo Wszechświata posiada wewnętrzne oblicze, musi być ono z konieczności *„dwulicowe” strukturalnie*, to znaczy w każdym obszarze przestrzeni i czasu... *Rzeczy posiadają swoje Wewnątrz odpowiadające wymiarami ich Nazewnątrz*... Wewnątrz, Świadomość (termin „Świadomość” jest tu podobnie, jak gdzie indziej w niniejszej książce, użyty w swym znaczeniu najbardziej ogólnym dla określenia wszystkiego, co psychiczne, począwszy od najbardziej pierwotnych form wewnętrznego postrzegania jakie dają się pojąć, aż do fenomenu ludzkiego posiadającego poznanie refleksyjne), Samorzutność wreszcie — tym trzem określeniom tej samej rzeczy nie wolno nam już wyznaczać doświadczalnie absolutnego początku, co dotyczy również wszystkich innych linii Wszechświata. *W zwartej perspektywie świata Życie zakłada w sposób nieunikniony istnienie w dalszej jeszcze perspektywie wyprzedzającego je Przedżycia*” [6]. „Musimy to uznać, że z istoty swej wszelka energia jest natury psychicznej” [7]. „I tu dostrzegamy motyw, na którym oparta jest konstrukcja całej tej książki: W Świecie nic nie może okazać się pewnego dnia ostateczne po przebyciu kolejnych (choćby najbardziej przełomowych stopni ewolucji — nic, co nie byłoby uprzednio, w niejasny, ukryty sposób pierwotne” [8].

„W najgłębszych swych pokładach świat żyjący konstytuowany jest przez świadomość przyobleczoną w ciało i kości” [9]. Cóż nowego wnosi transformizm do naszych perspektyw? „Nic innego, widzieliśmy, jak potężną więź stawania się. Uczy on nas, że w obrębie świata zmysłowego to, co bardziej świadome, następuje po mniej świadomym. Historycznie i naukowo »największe« zakłada uprzednie »najmniejsze«. W ten sposób Duch i Materia, powszechnie traktowane jako dwa antagonistyczne Światy w niepojęty sposób ze sobą sprzęgnięte, okazują się być jedynie dwoma biegunami złączonymi tym samym strumieniem... Na mocy więzi, jaką Ewolucja tworzy pomiędzy rzeczami, wszystko skierowane jest wzwyż, wszystko staje się jeśli nie Duchem, to przynajmniej odległym przygotowaniem „materii” dla ducha” [10].

Znajdujemy u Teilharda takie wyrażenia, jak: *krok życia, narodziny życia* czy świadomości. Aby zrobić krok, aby się narodzić, trzeba istnieć w preegzystencji. Słowa te istotnie oznaczają u niego

5 *Vision du Passé*, s. 289.
6 *Phénomène humain*, s. 52—53.
7 *ibid.*, s. 62.
8 *Phénomène humain*, s. 69—70.
9 *ibid.*, s. 165.
10 *Vision du Passé*, s. 186—187.

po prostu zmiany *stanu* pewnej *rzeczywistości* istniejącej w preegzystencji, którą to rzeczywistość nazywa „Tworzywem Wszechświata".

„W transformizmie chrześcijańskim działalność stwórcza Boga pojmowana jest już nie jako wtłaczanie swych dzieł pomiędzy uprzednio istniejące byty, ale jako *powodowanie* w łonie rzeczy *narodzin* kolejnych etapów jego dzieła. Nie jest ona przez to ani mniej istotna, ani mniej powszechna, ani przede wszystkim mniej wewnętrzna" [11].

Na innym miejscu czytamy o *„nowej* koncepcji stosunków Duch — Materia, do której prowadzi nas odkrycie (zupełnie nowe i jakże zachodnie!) faktu, że znajdujemy się w porządku już nie Kosmosu ale *Kosmogenezy!* Nie duch przez ucieczkę poza Materię, ani Duch w niezrozumiały sposób ustawiony obok *(juxtaposé)* Materii (tomizm!). ale Duch wyłaniający się z Materii (w wyniku pankosmicznej operacji). *Materia Matrix.* Wszystko to (od tego, co Fizyczne do tego co Metafizyczne, poprzez to, co Biologiczne, Psychologiczne i Mistyczne) ze względu na »jedność stworzoną«" [12].

2. Wizja tego rodzaju wyklucza radykalnie wszelką doktrynę filozoficzną, która dostrzegałaby nie dające się usunąć, różnice porządku pomiędzy materią, życiem, doznawaniem i myślą: czyż dla kogoś, kto raz zrozumiał czym jest *myśl*, możliwe jest wywodzenie jej z *materii*? Wróćmy jednak do Teilhardowskiego punktu widzenia: skoro pojawienie się myśli jest owocem ewolucji, jakże podtrzymywać doktrynę stanowiącą wszakże oficjalną naukę Kościoła — o *stworzeniu* myślącej duszy? Tłumaczy się nam co prawda, że „nic nie stoi na przeszkodzie, aby spirytualistyczny myśliciel *pod zasłoną zjawisk* towarzyszących rewolucyjnym przemianom dopatrywał się określonego działania »stwórczego« czy określonego »szczególnego aktu inwencji« który mu będzie odpowiadać" [13]. Przypomina się nam zresztą o konieczności „odnowienia w sobie pojęcia stworzenia" [14]. Dla każdego jednak jasne jest, że jeżeli dusza myśląca rodzi się z praświadomości i przedżycia drogą *przekształcania* albo *wyłaniania*, to z pewnością nie zostaje ona *stworzona* z niczego.

Z prostego punktu widzenia metodologii — na co zwracaliśmy już uwagę — postulat psychizmu molekuł i rozszerzania zasięgu świadomości na wszystkie poziomy bytu pozbawiony jest podstaw

---

[11] *Ibid.*, s. 142.

[12] List do pani Maryse Choisy, 13 marca 1954, w „Psychés", nr 99—100, s. 9.

[13] *Phénomène humain*, s. 186.

[14] *Vision du Passé*, s. 187.

*naukowych*; jest on zresztą również nieuzasadniony *filozoficznie*, poza pragnieniem jego twórcy, aby stworzyć własną kosmogenezę. „Jest tu *petitio principii*" [15].

3. Skoro procesy biologiczne przeniknięte są psychizmem i świadomością, czyż zatem nie należałoby szukać klucza do podstaw i ewolucji społeczeństw ludzkich w prawach biologii? „Wydaje się nie ulegać wątpliwości, że w nie dającym się pozornie rozwikłać splocie Kultur, Narodów, Państw itd., rozrastających się stale wokół nas, dopatrywać się należy organicznego systemu pewnych całości idealnie »naturalnych«, wywodzących się biologicznie z normalnego funkcjonowania chromosomów w środowisku wyjątkowo »nasyconym psychiką«" [16]. „Przyzwyczailiśmy się oddzielać *układy jednostek* i *układy komórek* jedne od drugich, jak gdyby należały one do dwóch różnych światów, wyłącznie te drugie uważając za organiczne i naturalne w przeciwieństwie do pierwszych, zaliczanych do strefy moralnej czy kulturowej. Pierwiastek społeczny (zwłaszcza gdy to społeczne dotyczy człowieka) w znacznie większym stopniu stanowi domenę historyków czy prawników niż biologów. Czyż nie tak właśnie aż nazbyt często myślimy? Przezwyciężając to prostackie złudzenie i gardząc nim spróbujmy pójść prostszą, odwrotną drogą. Otwórzmy w tym celu całkiem naiwnie przed zgrupowaniami jednostek tę samą perspektywę, która została uznana wyżej za perspektywę właściwą dla wszelkich znanych zgupowań cząsteczek od atomów i molekuł zaczynając, aż do konstrukcji komórkowych włącznie... Czyż wówczas wszystko nie wyjaśnia się i nie tłumaczy w zjawisku *Homo Sapiens*? Z tego bowiem punktu widzenia *postęp Cywilizacji* jest nie czym innym, jak pewnym organo-psychicznym sposobem przejawiania się kolosalnego procesu biologicznego, jakiego dotąd nie znała natura — utworzenia w oparciu o siebie samą już nie tylko (jak to ma np. miejsce u owadów) zwykłej grupy rodzinnej, ale ogromnej Grupy żyjących, powiedziałbym wręcz jakiegoś typu *(phylum)* i to typu międzyplanetarnego. Wraz z *Homo Sapiens* w wyniku uspołecznienia następuje centralne ożywienie Materii, która wznosi się na następny stopień: już nie tylko refleksji jednostki, która uświadamia sobie siebie samą, ale milionów zbieżnych, potęgujących się wzajemnie refleksji. Jutrzenka przyszłej Refleksji kolektywnej. Wyłonienie się Refleksji we Wspólnocie. Wizja istotnie przedziwnie prosta a przy tym niezwykle owocna. W jej świetle bowiem tłumaczy się nie tylko

---

15 Chr. d'A r m a g n a c SJ, dz. cyt. s. 38.

16 *Apparition de l'homme*, s. 211.

Przeszłość ludzkości, ale... teraźniejszość przybiera kształt a nawet Przyszłość naszej rasy do pewnego stopnia odkrywa się przed naszym wzrokiem" [17]. *„Fenomen Społeczny: szczyt, a nie zacieranie się Fenomenu Biologicznego"* [18].

W jaki sposób biologia wyjaśnia skutecznie los ludzkości? Na wszystkich stopniach ewolucji odnajdujemy to samo prawo, prawo „złożoność-świadomość": siła ewolucyjna opanowuje poszczególne elementy, aby przez ich scalenie stworzyć wielkie wspólnoty, których wynikiem są wyższe indywidualności; cząstki, wirując wokół siebie tworzą atomy, atomy molekuły, te z kolei komórki, komórki istoty żywe, które tworzą grupy coraz to bardziej organiczne, cywilizacje zanikają dziś na rzecz jednej cywilizacji, osoby ludzkie zaś włączać się muszą bez wahania w niepowstrzymany nurt planetyzacji [19], która wyniesie je w ostatnim stadium ludzkości do rangi ponadosobowej, grupując je ostatecznie wokół świadomego Bieguna Świata, Centrum wszelkich centrów, wokół punktu — Omegi, samego Chrystusa Apokalipsy.

Tak oto po udzieleniu psychizmu temu, co biologiczne i próbach wyjaśnienia niższego przez wyższe, stajemy wobec pewnego rodzaju propozycji odwrotnej, wyjaśnienia przez biologię postępowania zwierzęcia rozumnego i ludzkich społeczeństw. Czy można to jeszcze nazwać spirytualizmem?

Należy się spodziewać, że historycy ustosunkują się do tej propozycji nieufnie. Zwłaszcza jeżeli zajmują się oni chrześcijańską teologią dziejów. Henri Marrou w „Témoignage Chrétien" pisał na temat *Phénomène humain:* „W przedstawionej nam tu perspektywie historia człowieka staje się dalszym ciągiem ewolucji natury; ks. Teilhard bez wątpienia stara się podkreślać, że rozwój ten jest również przezwyciężaniem, wzrastaniem ponad, niezaprzeczalną oryginalnością: czyż jednak nie należy przeprowadzić bardziej zasadniczego rozróżnienia pomiędzy ewolucją a historią, pomiędzy

[17] *Apparition de l'homme*, s. 215—216.

[18] *Phénomène humain*, s. 215—216.

[19] W „Etudes" z 20 października 1937 r. na s. 159 o. Teilhard pisał: Chociaż niepełne, doktryny „równości społecznej, rasy wybranej, władzy są, być może, jedyną konkretną formą, w jakiej obecne pokolenia, wyrazić mogą swe najwyższe ziemskie dążenia. Niebezpiecznym błędem byłoby usiłowanie przekreślenia tego etapu". W „Cahiers du Monde Nouveau" 1945 r., s. 248, pisze: „W politycznych systemach »totalitarnych«, których przerosty przyszłość niewątpliwie skoryguje akcentując jednak z pewnością ich kierunek czy głęboką intuicję, obywatel dostrzega, jak jego własny punkt ciążenia przenosi się stopniowo, czy przynajmniej koncentruje w punkcie ciążenia grupy narodowej czy etnicznej, do której należy". (Art. datowany w Paryżu 3 marca 1939 r.)

realizacją zamysłu bożego, dotyczącego stworzenia świata (oczywiście z człowiekiem włącznie), a świętą historią ludzkości, ekonomią zbawienia, tym dramatem, w którym grzech splata się z łaską, którego punktem szczytowym jest wydarzenie najściślej określone w czasie i przestrzeni — Wcielenie, Męka i Zmartwychwstanie Jedynego Syna Bożego?"

4. Nauki paleontologiczne w większym stopniu niż filozofia atakują bezpośrednio objawienie w kwestii monogenizmu.

Studium noszące datę 1930 r. i powtórzone w *Vision du Passé*, s. 219—220, przedstawiło problem w sposób następujący: „Z jednej strony ze względów, które nie są ostatecznie ani natury filozoficznej ani egzegetycznej, ale ściśle *teologicznej* (Pawłowa koncepcja Upadku i Odkupienia), zależy Kościołowi na historycznej prawdziwości Adama i Ewy. Z drugiej strony, ze względu na prawdopodobieństwo, a także na anatomię porównawczą, Nauka sama z siebie nigdy nie wpadłaby na pomysł (mówiąc oględnie), że dwie zaledwie jednostki mogłyby stanowić podstawę potężnego gmachu rodzaju ludzkiego... Można natomiast przewidywać, że skoro Kościół coraz lepiej będzie rozumieć słuszność naukową ewolucyjnej formy stworzenia, a Nauka pozostawi wreszcie więcej miejsca siłom ducha, wolności, a więc i »nieprawdopodobieństwu« w ewolucji historycznej świata, Monogenizm osiągnie stopniowo, nic nie tracąc ze swej »dostateczności« teologicznej, formę w pełni zadawalającą nasze wymagania naukowe".

W 1950 r. Pius XII potępia poligenizm encykliką *Humani Generis*: „Nie widzimy żadnej możliwości pogodzenia tej opinii z tym, co źródła prawdy objawionej i akta Nauki Kościoła nauczają o grzechu pierworodnym, który pochodząc z grzechu popełnionego rzeczywiście przez jednego wyłącznie Adama, przekazany jest nam drogą dziedziczenia i w każdym z nas znajduje się jako jego własny".

Przyjaciele Teilharda puścili wówczas w obieg pracę zatytułowaną *Monogénisme et monophylétisme*: „Bezpośrednio uczony nie może udowodnić, że hipoteza jednostkowego Adama jest nie do przyjęcia. Pośrednio natomiast ma on prawo sądzić, że hipoteza ta stała się z naukowego punktu widzenia nie do utrzymania ze względu na wszystko, co jest nam w tej chwili wiadome o biologicznych prawach »powstawania gatunków« (czy genezie Rodzajów)" [20].

---

[20] Dwa zastrzeżenia przeciwstawiane są Monogenizmowi. Zob. „Nova et Vetera", 1958, s. 175.

Fragment *Phénomène humain* (s. 206) podnosi znów ten sam problem: „W głębi czasu, gdzie dokonało się uczłowieczenie, obecność i poruszenia jakiejś pary ludzkiej są praktycznie nieuchwytne, nie dające się wyróżnić w naszym bezpośrednim oglądzie nawet przy maksymalnym powiększeniu. Można więc powiedzieć, że w *luce* tej mieścić się może wszystko, czego wymagałoby transeksperymentalne źródło świadomości".

5. Zwróćmy wreszcie uwagę, że Życie, które *„od początku rozpiera wszystko"* w materii, przeniesie się w końcu na gwiazdy, które dostarczą mu sprzyjających warunków. Z *astrobiologicznego* punktu widzenia „planety noosfery, nie będąc bynajmniej wybrykiem natury, byłyby więc najzwyczajniej normalnym i ostatecznym *wynikiem doprowadzonej do szczytu ewolucji Materii"* [21].

## III. PŁASZCZYNA TEOLOGICZNA

1. Pierwszą i zasadniczą uwagą, jaka się nasuwa, jest, że zbawienie ludzkości nie może być przedstawiane jako *naturalny owoc* narastającego procesu biologicznego; jest ono *darem nadprzyrodzonym*, dobrowolnie zstępującym ku nam z wysokości Krzyża. Pierwsze stworzenie Boże, zniszczone przez grzech, zostało *odtworzone* w Chrystusie. „Aby przezeń wszystko, co jest na ziemi, czy co jest w niebiesiech, w nim się pojednało po nastaniu pokoju przez krew krzyża jego" (*Kol. 1, 20*).

Na innym miejscu pisaliśmy [22]: „Załóżmy, że przyjmujemy ewolucyjny punkt widzenia i rozgraniczając etapy rozwoju naszego świata zaznaczamy wyraźnie, zgodnie z prawidłami poprawnej filozofii, niezacieralne różnice porządku dzielące minerały, rośliny, zwierzęta i człowieka; czy kładąc jednocześnie nacisk na bezpośrednie stworzenie duszy ludzkiej przez Boga całkowicie transcendentnego mamy prawo twierdzić, że obraz, który *przedstawiałby nam konkretny i egzystencjalny stan obecnej ludzkości, jako jedyny naturalny owoc stałego wzrostu życia, byłby obrazem ścisłym, prawdziwym*? Nie! Cała wartościowa strona ewolucjonistycznej wizji uwydatnia się i przestaje mącić ludziom w głowach jedynie wówczas, *gdy umieścimy ją w zupełnie innej perspektywie, w znacznie bardziej tajemniczej wizji pochodzenia człowieka.* Perspektywę prawdopodobnego *wszechświata natury* zastąpić należy perspektywą

21 *Apparition de l'homme*, s. 319.

22 „Nova et Vetera", 1956, s. 220.

*wszechświata odkupienia*, jedynie rzeczywistego, jedynie egzystencjalnego. Ów człowiek, od którego wszyscy pochodzimy, nie pojawił się w sposób naturalny w łańcuchu żywych istot. Stworzony został w uprzywilejowanym stanie harmonii, w stanie świętości i sprawiedliwości, który przeminął jak błyskawica i próżno byśmy szukali jego śladów w paleontologii, katastrofa ta jednak wyryła się głęboko w jego duszy, czyniąc zeń istotę jednocześnie upadłą i odkupioną przez Chrystusa. Od całkowicie wolnego i całkowicie nie dającego się przewidzieć Odkupienia Chrystusowego zawisło dziś konkretne odkupienie ludzkości. Wszelka wizja świata, przedstawiająca aktualną kondycję ludzkości jako *naturalną*, jako *naturalnie* zmierzającą do swego celu ostatecznego — jest zasadniczo błędna".

W jaki sposób chrześcijanin, który w to wierzy, przyjąć by mógł bez zdziwienia teksty w rodzaju następującego: „Skoro świat jest spójny a Chrystus zajmuje jego centrum, Chrystogeneza św. Pawła i św. Jana nie jest niczym innym, jak oczekiwanym i jednocześnie niespodziewanym przedłużeniem Noogenezy, której szczytowy punkt stanowi zgodnie z naszym doświadczeniem Kosmogeneza. Chrystus przybiera się organicznie, jak płaszczem, majestatem stworzenia i właśnie dzięki temu wodzowi czuje się człowiek na siłach doznawać i odkrywać swego Boga w całej długości, szerokości i głębi Świata w ruchu. Móc powiedzieć Bogu dosłownie, że kocha się go nie tylko ciałem, sercem i duszą, ale całym Wszechświatem dążącym do zjednoczenia, oto modlitwa, jaka powstać może jedynie w Czaso-Przestrzeni?" [23] Przedmowa, posłowie, uzupełnienia i odsyłacze pracy świadczą bez wątpienia o głębokiej i całkowitej dobrej woli ks. Teilharda, by uwzględniać uwagi napływające prawdopodobnie pod jego adresem z najrozmaitszych stron. Według nas jednak nie wpływają one na zmianę jego zasadniczo i do głębi naturalistycznej wizji chrześcijaństwa.

2. Przemiana świata, zapowiedziana przez św. Pawła i św. Jana, będzie objawieniem się i jak gdyby wybuchem łaski darmo danej Kościołowi w dniu zesłania Ducha Świętego; nowa ziemia i nowe niebiosa przystroją się chwałą, jak szaty Chrystusa w dniu Przemienienia. Wszystko nadchodzi z góry, przez nowe „stworzenie", a nie przez przedłużenie dawnego.

Teilhard jest chrześcijaninem, wierzy w łaskę, wydaje się ona jednak utożsamiać w jego pojęciu z narastającym impulsem ewolucji. Widzi on w chrześcijaństwie „najbardziej realistyczną i naj-

---

[23] *Phénomène humain*, s. 330.

bardziej kosmiczną z wiar i nadziei... cudowny zabieg biologiczny: odkupujące wcielenie. Bóg doskonali i oczyszcza Świat... scalając go i jednocząc organicznie ze sobą. W jaki sposób go scala? Zanurzając się częściowo w rzeczach, stając się »elementem« a następnie, dzięki temu punktowi oparcia, odnalezionemu wewnętrznie w sercu Materii, obejmując kierownictwo i przewodnictwo nad tym, co nazywamy obecnie Ewolucją. Chrystus — pierwiastek życia we wszechświecie — jako człowiek zrodzony wśród ludzi, przez odwieczne działanie komunii i sublimacji skupia w sobie całość psychizmu ziemskiego. Kiedy zaś wszystko to skupi i przemieni osiągając w ostatecznym geście boskie ognisko, którego nigdy nie opuszczał, stworzy On wraz ze swą zdobyczą zamkniętą całość. Wówczas, mówi św. Paweł, »będzie już tylko wszystek Bóg we wszystkich«" [24]. W ten sposób przez zabieg biologiczny zanurzając się częściowo w rzeczach i skupiając w sobie ich psychizm, zbawia Bóg świat: oto co „czytamy u św. Pawła i św. Jana". (Możnaby skąd inąd podkreślać zniekształcenia, jakich doznają teksty Pisma św. czy teksty liturgiczne, gdy Teilhard chce je nagiąć do swego punktu widzenia).

Powracająca w tysiącu wersji Teilhardowska zasada, według ktorej „nic w świecie nie mogłoby osiągnąć pewnego dnia ostatecznej formy poprzez różnorodne progi, kolejno przekraczane przez ewolucję (jakkolwiek byłyby one przełomowe) — nic, co nie istniałoby uprzednio w sposób niejasno, ukrycie pierwotny" [25] — zasada, zwana zasadą „preegzystencji larwalnej" lub zasadą aktualnego praistnienia nowego w starym, życia w materii, świadomości w życiu, ducha w materii — prowadzi do wniosku jak już pisano [26], że „Historia ludzka istnieje odwiecznie w Historii naturalnej, Łaska w Naturze, Królestwo Niebieskie w Królestwach Ziemskich"; jednakże „dogmat chrześcijański sprowadza nas natychmiast na właściwą drogę. Duch tak zasadniczo różni się od materii, że wymaga on specjalnej interwencji stwórczej. Historia rodzaju ludzkiego wprowadza do Historii naturalnej czynnik Wolności, którego w niej po prostu nie było. Łaska przerasta absolutnie wszystkie możliwości i wymogi jakiejkolwiek natury, która jest lub mogłaby być stworzona; Niebo jest szczytem darów darmo danych, w nim

---

[24] *Phénomène humain*, s. 327.

[25] *Phénomène humain*, s. 69—70.

[26] „Bulletin du Cercle Thomiste", Caen, s. 27—42. Kładliśmy już na innym miejscu nacisk na kłopot, jaki powstaje dla Teilharda w *Milieu divin* przy rozróżnieniu pomiędzy doczesnym i duchowym, tym, co Cesarskie, i tym, co Boskie.

bowiem otrzymuje się Boga samego, pomimo że nic poza nim samym nie jest Go godne ani Mu równe" [27].

3. W ten sposób dochodzi Teilhard do przekonania o wzajemnej współzależności i dopełnianiu się Chrześcijaństwa i Ewolucji. Z jednej strony Chrześcijaństwo zbawia Ewolucję wskazując jej punkt Omega, ku któremu ciąży ona nieświadomie, z drugiej strony Ewolucja zbawia Chrześcijaństwo, przynosząc mu pragnienie i poryw mas ludzkich. Odtąd palącym zadaniem, jakie przed nami staje, będzie jego zdaniem nowa interpretacja tradycyjnych sformułowań chrześcijańskich, a nawet przypowieści ewangelicznych, pisanych z punktu widzenia ery „neolitycznej" w cywilizacji, interpretacji w myśl odkrytej przez nas Kosmogenezy rozwijającej się w Czaso-Przestrzeni. W jego niewydanym eseju *Le Christique*, napisanym na miesiąc przed śmiercią, gdzie po raz ostatni podejmuje on próbę syntezy tego, co *Nadrzędne*, z tym, co *Dynamiczne*, tego, co *Chrześcijańskie*, z tym co *Ewolucyjne*, czytamy, że Chrystus z Objawienia jest nie czym innym, jak Omegą Ewolucji; że Chrystus rzeczywiście zbawia Ewolucję, ale że dodać trzeba natychmiast, iż on sam jest jednocześnie przez nią zbawiany; że poza ewolucyjną Omegą, w której zakładamy Jego obecność, jest On Pantokratorem promieniującym fizycznie na przerażającą całość wszechrzeczy; że punktem szczytowym Kosmogenezy jest Chrystogeneza, czczona przez wszystkich chrześcijan; że sama tajemnica Eucharystii przedłuża się w nieskończoność w prawdziwej, powszechnej „transsubstancjacji" radości i cierpień powstałych ze Zgodności wewnętrznej świata; że pojęcie Kosmogenezy zorientowanej ku Omedze (*Christique*) otwiera zupełnie nową drogę „tajemnicy", aby dojść do całkowitej Jedności; że w porządku kosmonoogenezy wartość porównawcza religijnych *Credo* staje się wymierna przez ich ważką właściwość ewolucyjnego uaktywniania; że człowiek potrzebuje do życia a także do wyższego życia Religii Ewolucji, która łączyłaby w sobie obie komponenty tego co Ponad-Ludzkie, miłość Boga i wiarę w Świat; że niezbita wyższość Chrześcijaństwa nad wszystkimi innymi rodzajami wyznań płynie z jego coraz to bardziej świadomej identyfikacji z Chrystogenezą, z kolektywnie postrzeganym wzrostem rodzaju Obecności powszechnej tworzącej jedność i nieśmiertelność.

Aż nazbyt oczywista jest niezwykłość tych wyrażeń. Nie to jednak uderza nas przy powtórnym odczytywaniu tekstu. Co innego zwraca naszą uwagę. Przede wszystkim gorące i rozpaczliwe prag-

---

[27] *ibid.*

nienie tego człowieka, uczonego, chrześcijanina i księdza, aby pojednać przez przedłużenie porywu ewolucyjnego natury sprzeczne usiłowania ludzkie, szukające się po całej planecie, by łączyć się i wzajemnie zwalczać, a które odtąd stać się mają solidarne i współzależne. To raczej tragiczne nieporozumienie przesłania jego oczom prawdę o doli ludzkości, zbyt głęboko zranionej, by mogła ona liczyć na zbawienie przez skoncentrowanie się wokół rozległej ortogenezy wszechświata i pokładać nadzieję w zasobach swej woli mocy. Raz jeszcze przed człowiekiem chcącym zbawić ludzkość staje kusząca i upajająca możliwość natychmiastowego rozwiązania, pewny sposób zjednoczenia „wszelkich królestw tej ziemi i ich chwały"; i znowu tym razem odepchnąć należy tę pokusę. Ludzkość zbyt jest nieszczęśliwa, rozpacz jej zbyt bezgraniczna, tajemnica zła zbyt głęboka, by znaleźć było można lekarstwo inne, niż to, które przyniesione zostało na Krzyżu. Gdy pozostawiona jest samej sobie i swym przyrodzonym siłom, każdy jej wysiłek skończyć się musi zwycięstwem, po którym następują katastrofy. Najwyższa jej nadzieja nie od niej samej pochodzi, ale od jej Boga, od Boga, który „uwięził wszystkich ludzi przez nieposłuszeństwo, aby ich wszystkich ułaskawić" i dał im swego Syna Jedynego nie na to, aby wzmóc siły postępu we wszechświecie, ale aby ich zbawić przez promienie płynące z krwawego Odkupienia.

**Charles Journet**
Tłum. Donata Eska

JERZY KORNACKI

# ORFEUSZ

*OD REDAKCJI*

*Cennym dla nas jak i dla czytelników naszych głosem świadczącym o wpływie myśli i osobowości Teilharda de Chardin na koła intelektualistów nie związanych ani z katolicyzmem ani nawet z żadnym kręgiem wyznaniowym jest zamieszczony poniżej esej znanego pisarza Jerzego Kornackiego. Może nawet słuszniej byłoby tu mówić o pewnym współdźwięku i atrakcyjności niż o wpływie. Wypowiedź Jerzego Kornackiego, będącą jednocześnie apelem skierowanym do naszej redakcji, drukujemy w tym właśnie numerze, który częściowo na ów apel odpowiada: to jest udostępnia w pewnej skromnej mierze pióro i myśli ks. Teilharda de Chardin, oraz dyskusję toczącą się wokół jego twórczości.*

•

*...z niedowierzań powstaje nowa wiara.*
(Emerson)

1

Śród oznak żywotności humanizmu, w jakimkolwiek kraju trudno na pierwszym miejscu nie wymienić, jako najważniejszej, obok rzetelnej informacji o najświeższych w świecie wydarzeniach kulturalnych — także gotowości do udziału w dyskusjach międzynarodowych, udziału bez opóźnień... Dlatego tak piszę, że od śmierci Jezuity Teilhard de Chardin już minęło lat kilka. A może dopiero mija lat kilka? Właśnie o to chodzi — już, czy dopiero?

Śledzę od dwóch lat dyskusję o jego książkach. Owszem, ubolewam — jako ten niekompetentny, że pierwszy z Polaków zabieram głos w jego sprawie. Nie jestem biologiem i nie jestem teologiem katolickim. Będę najszczęśliwszy, jeśli mój głos w dyskusji pobudzi, wywoła jeszcze inne polskie głosy, bardziej kompetentne.

*

W którejś klasie któregoś z gimnazjów warszawskich miałem kolegę Jankowskiego. Nic nas nie łączyło. Siedział z dala ode mnie w innym rzędzie ławek i właściwie znałem go tylko z jego nazwiska. Imienia nie pamiętam. Ale pamiętam rozmowę, bodaj jedyną, na którejś dużej pauzie.

Nagle mnie zagadnął i nagle mi się zwierzył ów kolega Jankowski, że następne lata życia, wszystkie lata życia chce poświęcić trudnej rzeczy pogodzenia wiary, czyli katolicyzmu, z nauką przyrody, czyli z biologią. Wyśmiałem go wówczas, złośliwie, nawet okrutnie... Potem zapomniałem o tej naszej rozmowie, w ogóle o Jankowskim i o jego przedsięwzięciu.

Żeby po wielu latach, w sierpniu tego roku, nagle wspomnieć i westchnąć. W Paryżu, w księgarni, z książką Teilharda w ręce: Kolego Jankowski, och, kolego Jankowski! Jeśli dotrzymujesz tamtej twojej przysięgi, jeśli się poświęcasz dla tamtego przedsięwzięcia, no to cóż, niestety, już się spóźniłeś.

Tak mi się wtedy zdawało. Dalej tak mi się zdaje. Tytuł książki: *Le Phénomène humain* — Editions du Seuil — Paris 1955. Patronują tej książce aż dwa komitety — naukowy i ogólny. Długa lista nazwisk, śród których odczytuję najsławniejsze w świecie — antropologów, paleontologów, geologów, zoologów, fizjologów — itd., itd., itd. Nazwiska Jankowskiego jakoś nie znalazłem śród tych wielkości. Nie znalazłem w ogóle ani jednego polskiego, mimo że tamta lista świadczy o dyskusji — nie byle jakiej, międzynarodowej — jaka musiała była poprzedzić publikację sławnej dzisiaj spuścizny Teilhard de Chardin.

Przeczytałem tę książkę od deski do deski i jednym tchem, mimo że naukowe terminy i naukowe szczegóły czynią ją bardzo trudną. Wszystkie te trudności przezwycięża niejako w głowie czytelnika pisarski kunszt autora. Teilhard de Chardin jest nie tylko filozofem, nie tylko uczonym, nie tylko mędrcem. Jest i pozostanie pisarzem wielkiej miary. Dla swych świetnych syntez wypracował, zbudował równie doskonałą, fascynującą, wzruszającą co chwila, zachwycającą, wciąż zaskakującą prozę relacji.

*

W Paryżu nie starczyło mi pieniędzy na kupno wszystkich książek Teilhard de Chardin. Do tej pory ukazało się w druku już sześć — wszystkie wydane po śmierci autora (?). Za resztę franków kupiłem jeszcze tylko *Le Milieu divin* (Edition du Seuil — Paris 1957) i chcę tutaj pisać głównie o tej drugiej książce, będącej intymnym komentarzem czy uzupełnieniem spuścizny naukowej.

## 2

Społeczeństwo francuskie od wielu pokoleń przyczynia Kościołowi najwięcej kłopotów stanowiąc jednocześnie środowisko ludzkie, w którym najżywiej, najprężniej i najbardziej twórczo rozwija się katolicyzm. Krytyczna myśl francuska nie kształci indyferentnych, chyba z nielicznymi wyjątkami, natomiast zewnątrz Kościoła mobilizuje do jawnej z nim walki nie tylko najtęższe umysły, ale szerokie rzesze, a w samym wnętrzu Kościoła jednocześnie zbroi najwytrawniejszych kapłanów i najprzewrotniejszych skrupulantów, sceptyków, szyderców, odstępców.

Czytając świetne książki Jezuity Teilharda, nie wolno zapominać, że za życia autora wewnętrzna cenzura Towarzystwa sprzeciwiała się ich publikacji [1]. Istotnie, są tam całe partie tekstu i „podtekstu", które współczesny autorowi Roger Martin du Gard mógłby wmieścić z powodzeniem w powieść *Jean Barois*, jako zwierzenia — jeśli nie odstępców, to jednak skrupulantów a nawet sceptyków. Nie dziwimy się, że dzisiejsza opinia francuska, i nie tylko francuska, na sztandarach Reformy czy nawet Rewizji w katolicyzmie wypisuje właśnie nazwisko Teilhard de Chardin.

Zaraz zobaczymy, że był on w rzeczy samej nie tyle sceptykiem, ile rewizjonistą. Posłuchajmy na razie, jakiego rodzaju zarzuty wkłada on w usta pogan (*Les Gentils*) utrzymujących, że Kościół katolicki „czyni swych wiernych n i e l u d z k i m i".

„Chrześcijaństwo, myślą czasem najlepsi spośród pogan, jest złe albo pośledniejsze, gdyż nie prowadzi swych adeptów wyżej, ponad ludzkość, lecz na zewnątrz i obok. Odosobnia ich, zamiast stopić w jedno z całością. Zaspokaja ich zamiast użyć do spólnego zadania. A zatem nie zapala ich, lecz pomniejsza i psuje. Zresztą, oni sami przyznają się do tego. Jeśli tak się zdarzy, że szczęśliwie ktoś z ich duchownych, któryś z ich księży poświęci się tak zwanym świeckim zatrudnieniom, najczęściej będzie on pilnie na to zważał, żeby nie zapomnieć, iż przykłada się do takich zajęć drugorzędnych, stosując się do mody lub podlegając złudzeniom, właściwie tylko dla udowodnienia, że chrześcijanie wcale nie są śród ludzi najgłupsi. Jednym słowem, kiedy z nami pracuje katolik, doznajemy zawsze wrażenia, że robi to nieszczerze i jakby z pobłażliwością. Tylko zdaje się przejmować. Ale w głębi, z przyczyny swej religii, nie wierzy w ludzki wysiłek. Serce jego nie jest z nami, z tychże

---

[1] Co do tego i paru innych punktów *Orfeusza* warto zestawić poglądy Autora z innymi wypowiedziami w tym numerze, zwłaszcza z pracą Charles Journeta oraz z biografią ks. Teilharda de Chardin pióra Marii Garnysz (przyp. Red.)

samych względów. Chrześcijaństwo czyni z ludzi dezerterów i fałszywców udających braci. Oto czego nie możemy mu przebaczyć" (*Le Milieu divin* s. 59—60).

Przetłumaczyłem powyższy ustęp, jako moim zdaniem kluczowy dla dzieła życia Teilhard de Chardin. Trudne zadanie podjął, aby przezwyciężyć — i w sobie samym, i w świecie — ów zarzut „nieludzkości" katolicyzmu. Więc ktokolwiek zechce krzywić się i oburzać na Piotra Teilhard, że dlaczego budował reformę Kościoła na poniechanej, zdyskredytowanej teori ewolucji, niechże ma na uwadze tamten wielki cel i przeszkody na drodze...

3

Według pogan — główną, zasadniczą przeszkodą w „ludzkim" życiu katolików na tej ziemi jest ich koncepcja bóstwa, do którego się modlą: „Ojcze nasz, któryś jest w niebie..."

W niebie, to znaczy — nie wiadomo gdzie. Katolicyzm tym się różni od protestantyzmu, między innymi oczywiście, że magnes niebieskiej fikcji, w której mieszka bóstwo, silniej działa na legiony katolickich serc, niż nakaz tegoż bóstwa: Kochaj swego bliźniego... Asceza katolicka jest chyba jakimś dowodem odrywania, odciągania katolickich serc od marnych spraw i rzeczy tego świata — ku rzeczom i sprawom górnym, niewidocznym, niebieskim. W Towarzystwie Jezusowym Teilhard de Chardin poddawany był na pewno wszelkim doświadczeniom ascezy jezuickiej, o której wiadomo, że bardziej niż każda inna w katolickim świecie — obrzydza wszystkie sprawy cielesne i ziemskie gwoli tamtym niebieskim imponderabiliom w ich zawiści totalnej... Młody Jezuita, porywając się ku studium nad cudami przyrody martwej i żywej, jakby wkraczał w bramy — jeśli nie samych piekieł, to jednak przedsionków, pełnych pokus piekielnych...

Od razu im uległ? Zachwycił się? Pokochał?

Pasja naukowa, żarząca się w jego książce *Le Phénomène humain*, świadczy o tym ponad wszelką wątpliwość. I najprawdopodobniej — właśnie ona, przyroda głębin oceanicznych, przyroda wiosenna lasów i łąk, przyroda dziwów wykopalisk i cudów w kropli wody — zwyciężyłaby w życiu Piotra Teilharda tamten katolicki i jezuicki magnes bóstwa niebieskiego.

Tak byłoby się stało, gdyby chrześcijaństwo nie taiło w swych księgach jeszcze jednej, sprzecznej, może pozornie sprzecznej, ale

w każdym razie inaczej skierowanej definicji bóstwa — jako koła, którego środek jest wszędzie a obwód nigdzie...

Tę definicję Obecności bożej spisał był jeszcze święty Augustyn.

*

Tę pradawną, w naszym zachodnim świecie jeszcze orficką, koncepcję bóstwa immanentnego Ralph Waldo Emerson nazwał po angielsku *Over-Soul*, czyli Nad-Dusza — na dobre parędziesiąt lat przed przyjściem na świat Piotra Teilhard de Chardin. W dyskusji międzynarodowej na temat osobowości i spuścizny Teilharda nikt dotychczas, o ile mi wiadomo, nie próbował omówić zadziwiających podobieństw między tym Jezuitą a tamtym pastorem protestanckim. Teilhard de Chardin urodził się w 1881 roku, a w następnym roku zmarł Emerson. Zdawałoby się, że przewidział, przepowiedział dzieło Jezuity, gdy pisał w jednym ze swych *essay*'ów:

„Życie nasze jest terminatorstwem u prawdy, że naokoło jednego koła może być zatoczone drugie. [...] Człowiek kończy swą opowieść — jaka dobra! jaka skończona! jak nowy wygląd nadaje wszystkim rzeczom! Wypełnia sobą samo niebo. Ale oto! Z drugiej strony podnosi się także człowiek i zatacza krąg naokoło kręgu, którymy przed chwilą uznali za szczyt sfery".

4

Emerson jeszcze za swego życia długo cieszył się sławą czołowego filozofa-humanisty USA. Prochy jego nie darmo spoczywają dzisiaj w waszyngtońskiej Hali Sławy, obok prochów Waszyngtona, Franklina i Lincolna. Piotr Teilhard de Chardin dopiero po śmierci zostaje uznawany za jednego z największych synów swojej ojczyzny. To samo zrozumienie Obecności bożej w świecie materii kazało Emersonowi porzucić zawód pastora, a nawet w jakiejś mierze porzucić chrześcijaństwo, podczas gdy Piotr Teilhard wytrwał w jezuityzmie, zostając niby drogowskaz Rewizji i Reformy Kościoła katolickiego.

Jeszcze inne różnice — Teilhard de Chardin był w naukach przyrodniczych wybitnym, wszechstronnym, może nawet genialnym, jak niektórzy twierdzą, badaczem i odkrywcą, Emerson natomiast pozostał amatorem w swoich kontemplacjach wiejskiej przyrody w stanie Concord, a główne swoje tezy na temat przyrody spisał był niezależnie od odkryć Darwina czy spekulacyj Haeckla. A jed-

nak w *essay*'ach Emersonowskich raz po raz trafiamy, raz po raz znajdujemy teksty i „podteksty", odkryte później i uznane za własne przez specjalistę — naukowca Teilhard de Chardin.

Dla przykładu podaję kilka, w tłumaczeniu Andrzeja Tretiaka (R. W. Emerson, *Szkice*, Instytut Literacki, Warszawa 1933).

„Geniusz odkrywa poprzez muchę, poprzez gąsienicę, poczwarkę i jajo tę samą niezmienną jednostkę; poprzez niezliczone jednostki ustalony gatunek, poprzez wiele gatunków rodzaj; poprzez rodzaje stały typ; poprzez wszystkie królestwa zorganizowanego życia wieczną jedność". „Każde zwierzę na dziedzińcu zagrody, na polu i w lesie, na ziemi i w podziemnych wodach umiało wcisnąć się i pozostawić odcisk swych rysów i kształtów na tym i owym spośród stworzeń, stojących prosto, patrzących w niebo, obdarzonych mową". „Człowiek jest kompendium czasu; jest on jednak zarazem współzależny od natury. Moc jego płynie z mnóstwa spowinowaceń, z faktu że życie jego przeplata się z całym łańcuchem stworzeń organicznych i nieorganicznych. [...] tak też, niejako z serca ludzkiego idą bite trakty do serca każdej rzeczy w naturze" (*essay* — „Historia").

„[...] wszechświat jest reprezentowany w każdej ze swych cząstek. Każda rzecz w naturze zawiera wszystkie siły natury. Każda rzecz zrobiona jest z jednej i tej samej niewidocznej materii; badacz przyrody widzi przecież jeden i ten sam typ popod każdą metamorfozą [...]". „Prawdziwa nauka o wszechmocności to pojęcie, że Bóg pojawia się ze wszystkimi swymi przymiotami w każdym mchu i pajęczynie. Wartość wszechświata usiłuje wsunąć się w każdy punkt" (*essay* — „Wyrównanie").

„Leżymy na przestrzeni z jednej strony otwartej zupełnie ku głębiom duchowej natury, ku przymiotom Boga". „[...] serce w tobie jest sercem wszystkiego; nie ma przegrody, nie ma ściany. Nie ma przedziału nigdzie w naturze, ale jedna krew toczy się nieprzerwanie w nieskończonym obiegu przez wszystkich ludzi, jak woda kuli ziemskiej jest cała jednym morzem i gdy ją oglądamy w prawdziwym świetle, jej ruch jest jednością" (*essay* — „Nad-Dusza").

*

Takie oto problemy nurtowały przed wiekiem w protestantyzmie, a dzisiaj — w nieco zmienionej formie, bardziej naukowej — objawiają się umysłom i sercom katolickim. W zasadzie jest to starożytny panto-henizm orficki.

„[...] w przeciwieństwie do zmiennej wielości znikomych ciał jedna i ta sama dusza trwa wiecznie i przekraczając niejako granice

pomiędzy człowiekiem, zwierzęciem i rośliną, stanowi wewnętrzną więź fenomenalnych, zróżniczkowanych zewnętrznie, śmiertelnych ciał roślinnych, zwierzęcych i ludzkich" (Adam Krokiewicz, *Studia Orfickie,* Warszawa 1947, s. 50).

5

Emerson głoszący jawnie w *Essay*'ach idee swego światopoglądu, nie budował z nich teorii, nie dbał o szczegóły, nie uzasadniał. Jego panto-henizm jest dlań tak oczywisty, że wystarczy zbudzić dokoła siebie ludzi i pokazać palcem, żeby ją zobaczyli — jedną spólną osnowę wszystkich rzeczy i spraw tego świata. Natomiast Teilhard na stronicach swej książki (*Le Phénomène humain*) pokazuje od początku aż do naszych dni przebiegi dziejów świata, niby w wielkim filmie, świecącym na ekranie wszelkimi barwami zmieniających się epok. Światłem tego filmu jest żar orficki, jak u Emersona, ale w obrazach branych z paleontologii i z innych nauk przyrodniczych. W przedmowie do tej książki Teilhard de Chardin niesłusznie się zastrzega, by jej nie traktować metafizycznie czy teologicznie. Jednak bowiem, już od pierwszych stronic, gdy nam pokazuje w każdym atomie materii, zarówno żywej jak „martwej" jego *Dedans,* czyli „Wnętrze" psychiczne, więc duchowe, obnaża ową Jedność, którą dawno kiedyś urzekał i czarował w kamieniach, w roślinach, w zwierzętach, w ludziach — magnetycznym głosem i grą na lutni — mityczny Orfeusz.

Zostały po nim misteria, jak wiadomo, żywe do pierwszych wieków chrześcijaństwa. W czasie tych misteriów recytowano lub czytano głośno z ksiąg orfickich. Owe księgi przeważnie kryły w sobie treści właśnie kosmogoniczne.

*

Orficka kosmogonia Jezuity Teilhard de Chardin powinna by przypomnieć Polakom Kosmogonię Słowackiego, przemilczaną dyskretnie na wszystkich rocznicowych akademiach, urządzanych ku czci tego poety. Inny Towiańczyk, Mickiewicz, nie darmo a chwalebnie wspominał Emersona w wykładach w Collège de France i tłumaczył na francuski jego *essay „Historia"*. Towianizm, z którego poczęła się Słowackiego *Genezis z Ducha* był w katolicyzmie takim samym orfickim ruchem, jak dzisiejszy ruch, tworzący się dokoła postaci i spuścizny Jezuity Teilharda.

Słowacki był poetą, toteż aczkolwiek pełną ręką czerpał z sobie współczesnych książek przyrodniczych, swoją *Genezis z Ducha* słusznie nazwał modlitwą — nie dziełem naukowym. Spowiada się w niej poeta ze wszystkich błędów, grzechów, opowiada o karach, zadośćuczynieniach — nie tyle swoich własnych, ile całego wszechświata, w pamięci swego serca. Mimo tych znacznych różnic, obie kosmogonie — Słowackiego i Teilharda — są może nie tyle podobne, ile identyczne — w tak samo gorejącym, tak samo płonącym żarze nowej religii. I obie są piękne! Zarówno jako dzieła myśli, jak sztuki pisania i sztuki — przyciągania.

6

Ku każdej nowej religii, ku każdej rewizji i ku każdej reformie wiodą niedowierzania. Śród nich najskuteczniejsze, najważniejsze są te, z przyczyny których ludzie przestają nagle dowierzać siłom ludzkiego umysłu, sensowi ludzkich działań, nadziejom ludzkiej przyszłości. Każda nowa religia dlatego głosi optymizm — i jeżeli zwycięża, to właśnie optymizmem.

Pierwszym zwycięstwem adeptów Piotra Teilhard de Chardin było powołanie do życia obu komitetów — naukowego i ogólnego — które patronują publikacji spuścizny piśmienniczej — zarówno naukowej jak teologicznej — tego przyrodnika Jezuity. Już wspomniałem, że w obu tych komitetach widnieją świetne nazwiska w liczbie ponad pięćdziesięciu — członków Akademii Francuskiej, członków Instytutu, członków innych instytutów, takich i owakich profesorów, docentów, także dyrektorów muzeów, laboratoriów, także filozofów, pisarzy i ministrów — z obu półkul globu, także jednej królowej... W czwartym tomie pism Teilharda (*Le Milieu divin*) czytam taką notatkę: „Dziękujemy szczególnie tym spośród członków komitetu, którzy nie podzielając religijnych przekonań Ojca Teilhard, zechcieli łaskawie zachować swój patronat i nad tym religijnym Świadectwem Żywota człowieka, tak przez nich poważanego w jego pełnej całości". Powyższa skromna notatka jest jakby pierwszym dowodem zwycięstwa Piotra Teilharda także i śród pogan. Nie podzielając jego wierzeń religijnych, najprawdopodobniej ufali w ich pożyteczność dla świata, czyli w ich jakąś „ludzkość".

*

Nieporównanej piękności jest owa druga z dwóch książek (*Le Milieu divin*), jakie przywiozłem z Paryża. Umiłowanie Ziemi, jej dziejów i dalszych przeznaczeń nie ma nic w sobie z panteizmu, jako

że panto-henizm orficki wielbi nie wielość w przyrodzie, lecz jej boską Jedność — zewsząd gorejącą, wszędzie obecną ogniem. „W ciągu całego mego życia, przez całe moje życie — spowiada się Piotr Teilhard u schyłku swoich dni — świat rozpalał się powoli, rozpłomieniał w mych oczach, aż stał się dokoła mnie całkowicie świetlisty, od wewnątrz.." Owo rozpłomienianie się świata w patrzących oczach człowieka Piotr Teilhard uważa za dzieło wiary:

„Pod wpływem naszej wiary Wszechświat staje się zdolny, nie zmieniając swych zarysów zewnętrznych, do nabierania prężności i do ożywania, do napełniania się życiem aż poza brzegi". „Wierzymy? Wszystko rozświetla się od tego i jawi wokół nas: przypadek staje się posłuszny, powodzenie osiąga pełnię nie podlegającą psuciu, cierpienie odmienia się w odwiedziny i w pieszczotę Bóstwa". „W pewne dni świat staje oto przed nami, jak coś przerażającego: ogromny, ślepy, brutalny. Nie zważając na nic, miota nami, pociąga i morduje nas. Można by powiedzieć, że tylko dzięki bohaterstwu udaje się Człowiekowi — pośród wielkiego, zimnego, czarnego rozlewiska wód — stworzyć sobie mieszkalną połać, gdzie jakoś jest jasno i ciepło, gdzie osobniki mają twarze do patrzenia, ręce do niesienia ulgi, serca do kochania. Ale jakże jest niepewna ta ludzka osiadłość! [...] Boże mój, ponieważ mam sobie wzbronione, ze względu na mą godność ludzką, bym zamykał na to oczy, jak zwierzę czy jak dziecko — więc żebym mógł oprzeć się pokusie złorzeczenia na Wszechświat i tego, który go stworzył — uczyń, bym go uwielbiał, ów Wszechświat, Ciebie oglądając w nim ukrytego".

## 7

Od dawna już minęły te czasy gdy francuscy wolnomyśliciele, poganie — *les Gentils* — wytykali palcami rodzimy kler francuski jako synonim ignorancji, Ciemnogrodu, wstecznictwa. Jeszcze nie można powiedzieć, że role się odwróciły, niemniej francuski katolicyzm już od paru pokoleń zyskuje sobie sławę ruchu szerokiego, żywego i twórczego, przyciągającego coraz więcej wybitnych indywidualności, śród których sławne dzisiaj nazwisko Teilhard de Chardin jest tylko jednym z pierwszych. Jako wielkość równorzędną wymieniają niektórzy zmarłą przed kilkunastu laty Simone Weil, której książki — podobnie jak Teilharda — dopiero po jej śmierci zyskują sobie sławę, właśnie śród katolików, chociaż ich autorka, niepogodzona z Kościołem, odmówiwszy chrztu, zmarła w wierze swoich ojców, czyli mojżeszowej.

Spuścizna Simone Weil stanowi w katolicyzmie niejako odwrotność pism Teilharda i dlatego zatrzymam się przy niej, by od jej strony jeszcze raz się obejrzeć, przed pożegnaniem, ku postaci Jezuity.

Autorkę zbliżył do katolicyzmu rozkład lewicy francuskiej. Simone Weil była kiedyś socjalistką, lecz o zabarwieniu anarchistycznym, brała udział, z karabinem w ręce, w walkach hiszpańskich — po stronie Rewolucji. Pracowała w fabryce, żeby przy maszynie poznać dolę robotniczą. Zostały się po niej, prócz kilku *essay*'ów, liczne listy do przyjaciół i przede wszystkim dzienniki, w których tai się i jawi jej wielka i ciemna, tragiczna świętość. Właśnie najtragiczniej, najposępniej, najciemniej wyraża ona współczesny francuski egzystencjalizm w jego ucieczkach, odlotach od przeklętej ziemi ku dalekiemu niebu. Miłość Simone Weil do milczącego i niewidocznego, niepojętego Boga pełna jest tęsknoty, właściwie beznadziejnej... Modli się o śmierć, w niej widząc wyzwolenie, najdalej od ziemi, całej spowitej w mroki wydanej na łup, na pastwę złego, czyli wszelkich cierpień kondycji ludzkiej.

*

O tej samej ziemi tak oto pisał Teilhard de Chardin:

„Ziemia tym razem może przecież mnie chwycić w swoje olbrzymie ramiona. Może mnie natchnąć jeszcze bardziej swym życiem, także może z powrotem obrócić mnie w swój proch. Może ona stroić się w mych oczach we wszystkie swoje wdzięki i wszelkie okropności, i wszelkie tajemnice. Może mnie także upoić wonią tego wszystkiego, co jest w niej namacalne, i co jednolite. Może mnie także powalić na kolana — w oczekiwaniu tego, co w jej łonie dojrzewa.

Owe zaczarowania nie mogą mi więcej szkodzić, odkąd stała się ona dla mnie, o d j e j t a m t e j s t r o n y, Ciałem Tego, który jest, i Tego, który nadchodzi. Ośrodkiem bożym".

## 8

To wszystko napisawszy odczytuję raz jeszcze i dalej mi się zdaje, że mój kolega Jankowski należy do tych spóźnionych, jeśli oczywiście dalej trudzi się i biedzi w tamtych swoich uczniowskich perspektywach życiowych. Żeby pójść dalej po drodze godzenia religii i nauki trzeba by, wszystko inne rzuciwszy, przystąpić do wydania pism Teilharda po polsku. Tego właśnie życzę rozmaitym Jankowskim, którzy się byli spóźnili. Ze wszystkich prób, moim

zdaniem, właśnie najwłaściwiej zabrał się do tego dzieła Teilhard de Chardin, zaczynający od głowy, w tym wypadku — od bóstwa, rzeźbę nowej religii.

Bóstwo immanentne, zwłaszcza jeśli nie stawiać niepopularnego znaku równania między jego żywą wszechobecnością w świecie i jego wszechmocą (a tego znaku równania jakoś nie znalazłem w pismach Teilharda), zdaje się sprzyjać, błogosławić istocie wszelkich nauk, to znaczy postępowi. Pod tym względem — w granicach oczywiście dogmatyki katolickiej — Jezuita Teilhard de Chardin dokonał maksymalnych osiągnięć i z tego względu należą mu się wyrazy szczególnego uznania. Naukę, wiedzę ludzką nazywa bliźniaczą siostrą ludzkości, a swój zdobywczy optymizm czerpie w dużej mierze z wiary w postępy nauk. Jego kosmogonia (*Le Phénomène humain*) jest jednocześnie hymnem radośnie pochwalnym ku czci osiągnięć ludzkich w zmaganiach z materią, które niejako warunkują, w jego rozumieniu, sensowność tego świata, zarówno wstecz jak naprzód. Także w *Le Milieu divin* natrafiamy co chwila na sprzyjające rozwojowi nauk zwierzenia i wskazówki:

„W miarę moich sił, ponieważ jestem kapłanem, pragnę być od tej chwili właśnie pierwszym w dziele świadomości wszystkiego tego, co Świat kocha, osiąga, i od czego cierpi; być pierwszym szukającym, sympatyzującym, uczestniczącym w trosce; pierwszym zarówno w rozwijaniu się, jak w poświęcaniu, coraz szerzej ludzkim i coraz szlachetniej ziemskim — bardziej niż wszyscy inni słudzy tego Świata". „Najistotniejszym waszym obowiązkiem — i waszym pragnieniem — jest zjednoczenie z Bogiem. Lecz żeby z Nim się zjednoczyć, trzeba żebyście przedtem byli i żebyście byli sobą, jak tylko można najkompletniej. A zatem rozwijajcie się, bierzcie ten Świat w posiadanie, aby być. Dopiero później, tamtego jakoś dokonawszy, zacznijcie się wyrzekać, gódźcie się na zmniejszanie, aby być dla innych. Jest w tym podwójna a jedyna recepta dla w ogóle całego chrześcijańskiego ascetyzmu". „A oto następująca — jedyna i bezwzględna formuła, która zdaje się posiadać moc prowadzenia nas w owym dziele: Kochać na tym Świecie, w Bogu, coś takiego, taką jakąś rzecz, co staje się ciągle coraz większa. Cała reszta jest sprawą przezorności chrześcijańskiej i powołania indywidualnego".

*

W zakończeniu chcę jeszcze odpowiedzieć tym wszystkim, którzy będą się upierać, że ani postać Jezuity Teilhard de Chardin, ani jego „rewizja" czy jego „reforma" nie są czymś nowym w Kościele

katolickim, i że przeciwnie, w rozmaitych okresach dziejów tego Kościoła rozmaici jego święci, dostojnicy, działacze wypowiadali podobne, jeśli nie identyczne sentencje i maksymy.

Istotnie, pojęcie tzw. wszechobecności Bożej istniało w chrześcijaństwie od samych jego początków. Inna sprawa, że nie jest ono wyłączną jego własnością, o czym zresztą wzmiankowałem, pisząc o panto-henizmie orfickim. Koncepcje kosmogoniczne także jawiły się w Kościele od dawien dawna, mniej lub bardziej odbiegając od kosmogonji biblijnej. Znalazłoby się niewątpliwie w Kościele katolickim, prócz Jezuity Teilharda, także wielu innych apologetów teorii ewolucji i entuzjastów postępów naukowych...

To wszystko mając na uwadze, z drugiej jednak strony nie należy nie doceniać wrażenia nowości, jakie niewątpliwie towarzyszy w opinii światowej dyskusjom nad książkami Piotra Teilhard de Chardin. Wrażenie, jakie jego książki sprawiają na odbiorca h, świadczy na pewno o popycie na tego typu nowość. Także na pewno świadczy o malejącej atrakcyjności innych ideologii. W ciągłym transformizmie — zresztą według Teilharda właśnie warunkującym teorię ewolucji — mieliśmy przecież ostatnio już chyba dosyć okazji do niedowierzań i zwątpień, by chcieć z kolei znów wierzyć. Z tego punktu widzenia egzystencjalizm wcale nie zapowiadał ludzkim wierzeniom ich końca. Raczej wprost przeciwnie, można i trzeba w nim widzieć początki nowych wierzeń w odwieczne bóstwo Sensu. Choćby nim była jedność, ta sama, o której śpiewał tracki Orfeusz — ludziom, zwierzętom, roślinom i kamieniom...

*pisałem jesienią 1959*

**Jerzy Kornacki**

MARIA GARNYSZ

# PRZEJRZYSTOŚĆ RZECZY

*Jak to się dzieje, że gdy rozglądam się wkoło, wciąż pod przemożnym urokiem tego co danym mi było dojrzeć, okazuje się, że jestem zupełnie sam? Jedyny, który widzi? Niezdolny, wobec tego, powołać się na jednego choćby autora, na jakikolwiek na świecie fragment słowa pisanego, gdzie wyrażona byłaby jasno ta sama ponad wszystko zachwycająca, Przejrzystość Rzeczy, która dla mnie przekształciła wszystko?*

(Teilhard de Chardin, *Le Christique, 1955*)

Wizja świata ojca Teilhard de Chardin jest wciąż przedmiotem sporów teologów i przyrodników. Nie wydaje się aby spory te mogły zostać w najbliższym czasie definitywnie rozstrzygnięte. Po pierwsze, brak, jak dotąd, i długo pewnie będzie brak dostatecznych danych obiektywnych, aby zweryfikować poszczególne hipotezy uczonego, te przede wszystkim, które dotyczą mechanizmu i przyszłości ewolucji. Po drugie zaś — sam charakter światopoglądu, który wywołał tyle kontrowersji, sprawia, że wymyka się on definitywnym, zamkniętym ocenom. *Weltanchauung* Teilharda nie jest w jego zamierzeniu wykładem filozoficznych tez. Nie jest zestawieniem wyników naukowych. Jest — najdosłowniej — „światopoglądem": propozycją sposobu patrzenia na świat, i to na świat w ruchu. W swej pracy pod znamiennym tytułem „Jak widzę"[1] autor tak oto określa swe dzieło: „Światopogląd, który przedstawiam, nie jest w żadnym sensie skończonym, statycznym systemem. Nie proponuję (byłoby to wręcz śmieszne!) dedukcyjnego r o z w i ą z a n i a świata à la Hegel. Nie proponuję ostatecznych ram zamykających prawdę. Rzucam snop osi rozwojowych, jakie istnieją i są stopniowo odkrywane we wszelkich systemach ewoluujących. Nie chodzi tu o wyczerpanie Prawdy do końca. Cho-

[1] *Comment je vois,* 1948 *(Écrits inédits).*

dzi o przebicie perspektyw, które pozwolą naszym oczom dostrzec bezmiar niezbadanej jeszcze Rzeczywistości".

Istnieją jednak także inne kłopoty nauki i teologii z „nieposkromionym wizjonerem". Wydaje się, że wiele trudności krytyków Teilharda, a może także wiele krzywdzących go nieporozumień, przypisać trzeba bądź pomijaniu, bądź lekceważeniu niezmiernie interesującego aspektu jego dzieła. Znakomity uczony i myśliciel nie przez fałszywą skromność odsuwał tytuły „filozofa" czy „teologa"; nie przez pychę, a tym mniej przez ignorancję powoływał się tak rzadko na współczesnych teoretyków; nie przez krnąbrność odmawiał kompromisowych uzgodnień swej wizji osobistej z którymkolwiek z przyjętych systemów. Zasadniczą cechą jego postawy twórczej, cechą tyleż bez wątpienia ryzykowną co porywającą, było świadome i zamierzone „odsunięcie na bok" całego bogactwa porządkowanej przez tysiące lat myśli człowieka o świecie, aby spojrzeć na ów świat „pierwszy raz, twarzą w twarz i sam na sam". W „Duchu Ziemi"[2] czytamy: „W oparciu o to, czego nauczyły mnie w ciągu pięćdziesięciu lat Nauka i Religia próbuję dziś wynurzyć się ponad mgławicę, aby spojrzeć na rzeczy wprost i zobaczyć, j a k i e  s ą ...To, co mam do powiedzenia, nie jest obroną żadnej ortodoksji, ani naukowej, ani religijnej. Stoję w obliczu świata z u p e ł n i e  s a m. Opisuję określony sposób patrzenia, m ó j  w ł a s n y. I staram się, najwierniej i najszczerzej, znaleźć wyraz dla tego, co dostrzegam".

Trudno chyba o dobitniejsze sformułowanie programu poznawczego. I trudno także programu tego nie rozpoznać; jakkolwiek może się to wydać nieoczekiwane, czy paradoksalne, postawa twórcza wielkiego jezuity i znakomitego paleontologa przypomina w swej najgłębszej istocie — postawę artysty.

Nie jest to może niezrozumiałe, że ten właśnie aspekt dzieła i osobowości ojca Teilhard de Chardin jest stosunkowo rzadko omawiany. Oponenci zbywają go pogardliwym wzruszeniem ramion: „fantasta", „wizjoner", „poeta" — to na gruncie uporządkowanych i zamkniętych systemów myślenia tyleż co „mistyfikator" albo „ignorant". Obrońcy i zwolennicy hipotez Teilharda zdają się w głębi ducha podzielać to stanowisko: zdawkowe wzmianki o „potędze wyobraźni" czy „sugestywności języka" mają charakter niemal apologetyczny i maskują dość niezręcznie zakłopotanie właściwościami, które wydają się niestosowne u poważnego badacza i myśliciela. Także krytyka literacka musi być dość bezradna wobec wizji twórczej, która operuje elementami, pojęciami,

---

[2] *L'Esprit de la Terre*, 1931 (*Écrits indédits*).

a nawet wymiarami niedostępnymi potocznemu doświadczeniu i której niewątpliwy ładunek dramatyczny wyraża się w mało komunikatywnych i tradycyjnie nie-literackich kategoriach intelektualnych.

Mimo to wszystko, w ostatnich latach spotyka się coraz częściej próby oceny syntezy Teilhardowskiej „w perspektywach historii kultury", a więc pod kątem widzenia „prawdy" innego rzędu niż zgodność z orzeczeniami teologii czy z wynikami badań naukowych. „Prawda" ta — o której pisał niedawno Jean Lacroix w swym eseju o Teilhardzie[3] — to niepokój i napięcie naszej epoki, odzwierciedlone w namiętnym zrywie chrześcijańskiego myśliciela, który poważył się na próbę scalenia pogłębiającego się pęknięcia nieba i ziemi, ducha i materii, wizji nauki i wizji religii, w dynamicznym, wstępującym pochodzie Ewolucji. Prawda psychologiczna, lub — w jakimś sensie — prawda artystyczna dzieła Teilharda to także jego czujne, nieomylne wyczucie i współczucie naglącego głodu naszych dni: głodu jutra i sensu świata, całego świata — w jego biologii i kulturze, w jego ateistycznej nauce, technice i ekonomii, i religijnej moralności, w jego perspektywach indywidualnych i oczywistych dziś dla każdego procesach socjalizacji i depersonalizacji. „Prawda" Teilharda to jeszcze jego bunt twórczy tak charakterystyczny też dla literatury i sztuki współczesnej: nieodparty odruch zerwania, przejścia mimo, nieodwracalnego zamknięcia dorobku przeszłości i start od zera, z nowych założeń poznawczych, w innych przestrzeniach, w innym wymiarze. „Prawda" wreszcie, dramatyczna prawda epoki, obecna chyba mimo wszystko aż do końca w twórczości autora „Chrystianizmu i Ewolucji"[4], to pełne udręki napięcie między tym, co nazywał swoim „ja pogańskim", a „ja chrześcijańskim". „Orientacja kosmiczna i orientacja chrystocentryczna: dwie osie myślenia, na pozór niezależnie we mnie narodzone. Ileż czasu i ile wysiłku, nim uda się uchwycić poprzez i ponad warstwą ludzką połączenie, zbieżność, a w końcu zasadniczą tożsamość obu..." [5].

Jak wiadomo, wiele hipotez Teilharda nie znajduje jak dotąd potwierdzenia ani na gruncie nauk ścisłych, ani na gruncie teologii. Tymczasem jednak perspektywa historii kultury mówi swoje i mówi coraz dobitniej. Dzieła Teilharda, „wątpliwe" naukowo i religijnie, a także trudne i tym bardziej nużące, że słynna już

---

[3] Jean Lacroix: *Dialogue avec Teilhard de Chardin*, „Signes du Temps", nr 5, 1959.

[4] *Christianisme et Évolution*, 1945 (*Écrits inédits*).

[5] *Le Coeur de la Matière*, 1950 (*Écrits inédits*).

terminologia własna autora wymaga od czytelnika dodatkowego wysiłku, znalazły oddźwięk zadziwiająco szeroki. Znajdywano je w oflagach i na probostwach, na stołach afrykańskich misjonarzy i w bibliotekach ateistów. Saint Exupéry umieszcza książkę Teilharda w kabinie pilota. Romain Gary kreśli w „Korzeniach Nieba"[6] niezapomnianą postać ojca Tassin, jezuity-paleontologa, którego „cienki uśmieszek ironii, przyczajony w kącikach warg, wąskie, przenikliwe oczy i drapieżny, kościsty nos czyniły go podobnym z profilu do bretońskiego marynarza, nawykłego śledzić skraje horyzontów" i który „nie zdawał się dotknięty, kiedy wypominano mu krew słynnych awanturników, jaka płynęła podobno w jego żyłach", gdyż „sam przeżył przygodę najpiękniejszą i najbardziej pasjonującą, jaką można przeżyć na ziemi".

Są też inne fakty, jeszcze bardziej zastanawiające. Człowiek, który na życzenie władz kościelnych zrezygnował z publikacji większości swoich prac, doprowadził, jak wiadomo, do katolicyzmu wielu ludzi niezmiernie odeń dalekich. Do dziś dnia nierzadkie są na Zachodzie wypadki, gdy na kursy informacyjne dla niewierzących zgłaszają się znani sceptycy i ateiści — z książką Teilharda w ręku... Jakiekolwiek byłoby więc aktualne stanowisko specjalistów, fakty historii kultury są nieodparte. Nie poszczególne hipotezy naukowe, lecz wizja twórcza, chciałoby się rzec właśnie: „wizja artystyczna" nieposkromionego wizjonera podbiła epokę, w której żyjemy, podbiła nie jak genialna teoria naukowa, lecz jak genialne dzieło sztuki: ucieleśniając jej najgłębsze marzenie o Prawdzie. Nie „system" także, od którego się odrzekał, lecz osobowość Teilharda, jego sposób patrzenia i kierunki szukania, jego niezłomna samotność poznawcza i wierność sobie, jego twórczy i tragiczny zarazem dramat pęknięcia nieba i ziemi stawiają już dziś jego dzieła w rzędzie wielkich pomników naszego czasu, i to bez względu na to, jak wypowiedzą się ostatecznie Akademie Nauk i Instytuty Teologii.

Warto więc może spojrzeć na „pasjonującą przygodę" ojca Teilhard de Chardin, tak jak zwykło się patrzeć na przygodę twórczą artysty. Spojrzeć nie pytając o to, czy wizja jego była zgodna z drugim prawem termodynamiki i z zasadą specjalnej, stwórczej ingerencji Bożej, lecz pytając raczej o to, skąd się w nim wzięła, jak rosła i jak dalece była współbrzmiąca nie z „obiektywnymi zdobyczami" epoki, lecz właśnie z jej subiektywnym niedosytem, niepokojem, bólem. Nawet dość skąpe i wstrzemięźliwe dane o drodze wewnętrznej Teilharda, które za-

6 Romain **Gary**: *Les racines du ciel*, Paris 1956, Gallimard.

warte są w jego autobiografii[7], oraz w niektórych wspomnieniach osobistych jego przyjaciół[8], rzucają niewątpliwie wiele światła na istotną wielkość jego dzieła i na fascynującą atrakcyjność tych nawet propozycji, o których mawiał z całą szczerością: „nie potrafię tego jeszcze udowodnić. Ja to wiem[9]".

Rzadko chyba dynamika wewnętrzna, która ma stać się źródłem i inspiracją dzieła całego życia, zarysowuje się tak wcześnie i tak wyraźnie, jak u autora „Serca Materii"[10]. Już w najwcześniejszych przeżyciach Teilharda występują, jak zobaczymy, „osie niedosytu" i wewnętrzne pęknięcia, które wyznaczyć miały nie tylko kierunek jego drogi, ale też w pewnym stopniu to, co na niej znalazł: wizję świata, którą stworzyć musiał nie dlatego, że wynikała w sposób konieczny z jego obiektywnej wiedzy, ale dlatego, że była konieczna subiektywnie. Była w nim zawsze — w stanie marzenia, tęsknoty, pasji. Była w nim i był na nią skazany. Cała twórczość wielkiego uczonego była w jakimś sensie szukaniem wyrazu dla tego, za czym tęsknił tak namiętnie chłopiec z Auvergne, tęsknił, a więc już nosił w sobie jak obraz utajony w negatywie.

Spójrzmy więc na chłopca z Auvergne przenikliwymi oczyma uczonego, jego własnymi oczyma w późniejszych latach. Oto fragmenty autobiografii Teilharda: „Ilekroć sięgam pamięcią wstecz, aż do wczesnego dzieciństwa, spotykam zawsze tę cechę, tak wciąż znajomą, najbardziej chyba dla mnie charakterystyczną: nienasyconą, nieodpartą potrzebę czegoś, co jest Jedyne — Konieczne — Wystarczające... Nigdy nie opuścił mnie ów głód Pełni, żądza przeżycia i kontemplacji Całości Absolutnej. Izolowane elementy, rozdrobnienie układów osobnych i zamkniętych, oderwane fakty — pozostawiały zawsze bezmiar niedosytu: nie spełniały młodzieńczego marzenia o Zwartym i Całkowitym, Jednym i Niezniszczalnym... Wiedzieć, że Zupełność istnieje. Wiedzieć to i sycić się bez końca tą świadomością: jeśli potrafię jeszcze dziś rozpoznać siebie poprzez lata, które minęły, odczytać jakoś swoją drogę, to jedynie idąc śladem tej właśnie nuty, śladem niepowtarzalnej barwy

---

[7] *Le Coeur de la Matière*, 1950 (*Ecrits inédits*).

[8] François Albert Viallet: *L'Univers personnel de Teilhard de Chardin*, Paris 1955 Amiot-Dumont; M. Teilhard-Chambon, *La Jeunesse de Teilhard „La Décade"*; „La Table Ronde", Novembre, 1958; Dorothy Poulain, *Christ and the Universe*, „The Commonweal", January 30, 1959.

[9] *Les Directions et les Conditions de l'Avenir*, „Psyché", Octobre 1948

[10] *Le Coeur de la Matière*, 1950 (*Ecrits inédits*).

czy zapachu owej namiętnej pasji, której nikt, kto ją poznał, nie może porównać z żadną inną pasją duszy[11]".

Jednocześnie z pasją tego co „Całkowite — Zwarte — Niezniszczalne" pojawia się niedostrzegalne z początku pęknięcie, które miało być przez całe życie osią niepokoju. „Miałem nie więcej niż sześć lub siedem lat, kiedy odczuwać zacząłem pociąg ku Materii, lub raczej ku czemuś, co zdawało się »lśnić« w samym sercu materii. W wieku kiedy — jak sądzę — inne dzieci przeżywają pierwsze »uczucie« dla osoby, dla sztuki czy dla religii, byłem dzieckiem serdecznym, grzecznym, nawet pobożnym. To znaczy, pod wpływem mojej matki... bardzo kochałem »Jezuska«.

W rzeczywistości jednak moje prawdziwe »ja« było gdzie indziej.

Aby dojrzeć to — jak na dłoni — wystarczyłoby zobaczyć, jak w ukryciu, nie mówiąc nic nikomu i nie przypuszczając nawet, że jest na ten temat cokolwiek do powiedzenia, pogrążałem się w kontemplacji, w posiadaniu, w samym smakowitym istnieniu mojego »Boga-Żelaza«. Tak właśnie: Żelaza. Pamiętam nawet — z zadziwiającą ostrością — całą serię moich »bożków«. Na wsi był klucz od pługa, który chowałem troskliwie w kącie podwórka. W domu, w mieście była metalowa, ośmiokątna główka szyny, wzmacniającej strop parteru, która wynurzała się nad podłogą w dziecinnym pokoju i z której uczyniłem swoją własność. Później były łuski pocisków, zbierane chciwie obok sąsiedniej strzelnicy... Nie mogę nie uśmiechać się, wspominając te dziecińtwa. A przecież jednocześnie czuję się zmuszony przyznać, że w owym instynktownym odruchu, który kazał mi go po prostu a d o r o w a ć kawałek metalu, była zawarta już i skondensowana cała intensywność powołania, cały łańcuch nieodwracalnych k o n i e c z n o ś c i, które określić miały rozwój mego życia duchowego"[12].

To, co Teilhard określa często jako „zew materii", powoduje już bardzo wcześnie pierwszy zarys konfliktu, który miał stać się dramatycznym węzłem Wielkiej Przygody intelektualnej. „Ciało Chrystusa wydawało mi się w tym wieku jakby zbyt kruche, zbyt zniszczalne... Prawdę mówiąc, nawet w okresach najintensywniejszego życia duchowego nie potrafiłem sobie wyobrazić innego szczęścia, niż być skąpanym w oceanie Materii... Dlaczego Żelazo? I właściwie dlaczego ten właśnie a nie inny kawałek żelaza (musiał być ciężki, gruby, masywny)? Dlatego po prostu, że w skali mego dziecięcego doświadczenia nic nie było prawdziwsze, wy-

---

[11] *ibid.*

[12] *ibid.*

trzymalsze, trwalsze niż ta substancja zachwycająca w formie, która sugerowała pełnię największą z możliwych. Zwartość — Niezniszczalność — Rzeczywistość: taki był wtedy dla mnie niewątpliwie fundamentalny atrybut Bytu... Moja najgłębsza »potrzeba adoracji«, mój najgłębszy głód Pełni Absolutnej kazały mi już wtedy szukać pośród tego, co było dostępne. Adorowałem Byt, który mogłem ująć w ręce, nie rozumiejąc jeszcze klucza tej zadziwiającej, instynktownej metafory..."[13]

Taka była dominująca „oś" dzieciństwa Teilharda, jego — jak pisał — „pogańskie ja". Jednocześnie jednak na tych samych stronicach autobiografii znajdujemy to wyznanie — zadziwiające w ustach współczesnego intelektualisty: „Mogę powiedzieć w każdym razie, że — być może dzięki przyzwyczajeniu zakorzenionemu od zawsze — nigdy, w żadnym momencie mego życia, nie odczułem najmniejszej trudności w zwracaniu się do Boga jako do najwyższego Kogoś". I także to: „»Nadprzyrodzony« zmysł boskości, wyssany z mlekiem matki, wśliznął się we mnie i trwał zawsze obok »naturalnego« zmysłu Pełni".

„Obok" naturalnego zmysłu Pełni. „Obok" żelaza. „Obok" zaborczego, intensywnego przeżycia dotykalnej prawdy Rzeczy. Jest niewątpliwie coś głęboko wstrząsającego dla współczesnego czytelnika w tym obrazie, precyzyjnym jak klisza Roentgena, na którym autor Pełnej Syntezy wszechświata utrwala pierwsze pęknięcie, cienkie jak włos, w duszy chłopca z Auvergne, podążającego w wiek dwudziesty z „najwyższym Kimś" nad głową i z „prawdziwym ja gdzie indziej". Z „prawdziwym ja" stopionym dotykalnie bezpośrednio, namiętnie z twardym kawałkiem żelaza w gorącej dłoni.

„Pęknięcie nieba i ziemi" istniało więc już u zarania dzieciństwa Teilharda. I istniał także biegun odwrotny: „nieporównywalna z żadną inną pasja duszy" ku Jedności całkowitej i niezniszczalnej, ogarniającej wszystko, absolutnej... Napięcie między biegunami było nieuniknione. Ono też właśnie stanowić miało oś kierunkową drogi Teilharda, najgłębsze źródło inspiracji i udręki, które nazywał swym Wielkim Pytaniem i od którego było jedno tylko wyzwolenie: stworzyć odpowiedź.

„Wielkie Pytanie" osobiste, o którym wspomina Teilhard, wyśledzić można w dziełach każdego prawdziwego pisarza i myśliciela. Nie zawsze jednak bywa ono aż tak drążące i dramatyczne, aby zagarniać i warunkować niemal bez reszty rozwój wewnętrzny

---

[13] *Ibid.*

i decyzje życiowe. „Zupełność" Teilharda jednak nie była podzielna. Wróćmy do jego autobiografii.

W świadomości kilkunastoletniego już chłopca zaczynała rysować się coraz wyraźniej potrzeba integracji Materii i Boga. Przedmiot kontemplacji krystalizuje się więc początkowo jako niejasna i chwiejna idea „czystego Ducha". „Czasem jeszcze szukałem go w kawałku metalu, a czasem — przerzucając się w przeciwną ostateczność — oddawałem się rozmyślaniom o Duchu-Bogu... Może to się wydać dziwne. A przecież, powtarzam jeszcze raz, absorbowało mnie to bez reszty, bez wytchnienia. Miałem już wówczas nieprzepartą potrzebę nieustającego oparcia w Czymś dotykalnym i ostatecznym: szukałem więc wszędzie gdzie mogłem..." [14].

Nieco później, już w czasie studiów w kolegium jezuitów w Lyonie, konflikt staje się oczywisty. „Na samym dnie duszy rozpoczynała się walka pomiędzy Bogiem »nad nami«, a przeczuwanym wówczas zaledwie »nowym« Bogiem przed nami. Orientacja kosmiczna i orientacja chrystologiczna współistniały już definitywnie w moim sercu i umyśle i ciążyły ku sobie nieodparcie. Pierwsze oznaki owej walki odnajduję jeszcze w latach szkolnych, w nieporadnych i uporczywych próbach pogodzenia pociągu do Przyrody z ciasnym bez wątpienia ewangelizmem »Naśladowania«..." [15].

. Lata nowicjatu w Aix-en-Provence, a szczególnie późniejsze studia teologiczne i geologiczne w Jersey doprowadzają do pierwszego kryzysu. Bezkompromisowy Teilhard próbuje wybrać Pełnię — wyrzeczenia. „Zastanawiałem się poważnie nad porzuceniem wiedzy o kamieniach, na rzecz poświęcenia się bez reszty czynnościom zwanym „nadnaturalnymi". To, że nie wykoleiłem się w tamtej chwili, zawdzięczam tylko zdrowemu rozsądkowi O. T. (przełożonego nowicjatu). Nie powiedział mi on zresztą nic poza tym, że Bóg Krzyża oczekuje »naturalnej« ekspansji mojej osobowości, tak jak oczekuje jej uświęcenia. Nie mówiliśmy o tym dlaczego, ani jak ma to nastąpić" [16].

W roku 1905 ojciec Teilhard de Chardin otrzymał święcenia w Hastings i ukończył swe pierwsze badania geologiczne na wyspach anglonormandzkich. W przededniu wyjazdu do Egiptu, gdzie „pokusa wulgarnego panteizmu" miała skłonić go, już drugi raz, do „rozmyślań nad porzuceniem nauki", był on już w pełni świadomy ryzyka a zarazem nieodwracalnej konieczności drogi,

---

[14] *ibid.*
[15] *ibid.*
[16] *ibid.*

którą przyjdzie mu iść. „Bóg nad ludźmi" i „Bóg przed kosmosem", ziemia i niebo, materia i duch nie mogły spotkać się w „zupełności jednej i wystarczającej" w ramach i wymiarach tradycyjnego myślenia. Chcąc scalić pęknięty wszechświat, zatomizowany sens bytu, przeszłość życia ziemi i jego jutro, trzeba było odważyć się na krok szaleńczy, ominąć wszystkie ramy i ortodoksje i zaproponować nową syntezę kosmosu. Teilhard nie wiedział jeszcze naturalnie, jaka będzie ta synteza. Już wówczas jednak „nieobca [mu] była wiedza o tym, na jakie ryzyko naraża się ten, kto wiedziony elementarną wiernością wewnętrznemu prawu i konieczności, schodzi z utartego szlaku tradycyjnej ascezy... aby szukać nie pośredniej już, lecz syntetycznej drogi w kierunku nieba, drogi, na której cały dynamizm Materii i Ciała przechodzi w genezę Ducha... Ten (kto zaryzykuje taki krok) nie będzie już mógł się zatrzymać, chociaż przyjdzie mu nieraz zawahać się w trwodze wobec nowości, zuchwalstwa i paradoksu postaw, do jakich jest zmuszony — intelektualnie i uczuciowo — w imię wierności głównemu zamierzeniu: dosięgnięcia nieba poprzez spełnienie się ziemi" [17].

Następny etap Wielkiej Przygody Teilharda rozgrywa się na Wschodzie, gdzie w latach 1905—1908 wykładał w Kairze i prowadził badania geologiczne. Spotkanie po raz pierwszy „twarzą w twarz" z ziemią, która wydała mu się tam bardziej „bujna, żywiołowa i tajemnicza" niż ta, którą znał, pozostawiło niezatarty ślad w jego wspomnieniach. „Jak pyszna stubarwna draperia ogarnęła mnie ożywczą atmosferą pierwsza fala egzotyzmu. Chłonąłem chciwie Wschód, który widziałem wówczas nie w jego ludach i historii (jeszcze mi obojętnych), lecz w jego świetle, roślinności, faunie, pustyniach... [18]".

Prastara kultura religijna nie mogła jednak pozostać bez wpływu na człowieka zaabsorbowanego wciąż szukaniem drogi „dopełnienia się w Drugim". Teilharda zaczęła fascynować coraz bardziej droga Wschodu, droga „de-kreacji": odchodzenie w nieokreśloność, w bierność, w roztopienie się w bezbrzeżnym bezkształcie „ażeby być całością trzeba wtopić się w Całkowitość" — notuje Teilhard w tym czasie. Coraz częściej nasuwa się myśl, że może tu leży jego droga. Właśnie wtedy jednak, już u progu „samobójczego impasu", przebija się na powierzchnię świadomości „w samą porę, jak kiełek, nie wiadomo skąd wyrosły — idea Ewolucji.

17 *Comment je crois*, 1934 *(Ecrits inédits)*.
18 *Le Coeur de la Matière*, 1950 *(Ecrits inédits)*.

Czytając liczne wzmianki i wspomnienia Teilharda o tej niezapomnianej nigdy chwili olśnienia, o której pisze zawsze z religijną niemal powagą i skupieniem, trudno mieć wątpliwości co do roli, jaką Ewolucja (pisana zawsze z dużej litery) odegrała w jego osobistym życiu i twórczości. Nie tak pisze się o interesującej teorii naukowej, w której dostrzegło się nagle ciekawe perspektywy studiów. Nie tak pisze się o laboratoryjnym odkryciu. Idea Ewolucji nie była dla Teilharda hipotezą, która „bierze" bardziej niż inne. Była formułą konieczną i jedyną. Tą właśnie, której szukał przez całe życie, aby odczytać i rozszyfrować wizję świata, obecną jako „negatyw", już w chłopcu z Auvergne. Była konieczna i jedyna, aby świat stał się do przyjęcia: by stał się jeden, zupełny, SENSOWNY.

Ewolucja była więc „magicznym kluczem". „Myśl o niej powracała odtąd nieustannie, jak refren, jak podniecający smak, jak obietnica, jak zew[19]". Była także źródłem radosnego uniesienia: pęknięcie nieba i ziemi nie było oto konieczne. Teilhard znajdował się zaledwie u początku drogi, ale i to było dość, „aby krzyczeć ze wszystkich sił, że świat jest dobry". Że nie zapada się w bezimienną pustkę bezsensu i Nieobecności, lecz ewoluuje ku Spełnieniu. Że bezmierny smutek i jałowość statycznych kategorii są ostatecznie przezwyciężone i człowiek stoi w przededniu rewelacji swego miejsca i roli w wymiarze kosmosu. Że sens świata nie jest porządkiem — lecz genezą.

Upojenie Teilharda porywającą skalą i różnorodnością perspektyw idei Ewolucji utrzymywało się przez długi czas; a w jakimś stopniu przetrwało w nim aż do śmierci. W swoich wspomnieniach z Sussex, gdzie w latach 1908—1912 studiował telogię, oraz brał udział w pracach związanych z odkryciem słynnej czaszki „człowieka z Pildtdown", pisze: „Powoli, nie jak abstrakcyjna myśl, ale jak żywa obecność, narastała, wypełniając po brzegi moje wewnętrzne niebo świadomość dogłębnych, ontologicznych, totalnych przeistoczeń Wszechświata około mnie" [20].

Jednocześnie studia i prace znanego już wówczas badacza rozwijają się logicznie po linii nowej i trwałej już orientacji, zagarniając coraz liczniejsze i śmielsze aspekty ewolucji. Od umiłowanych kamieni, w których, w dzieciństwie jeszcze, Teilhard upatrywał „samą Materię Rzeczy", młody uczony przechodzi do zainteresowań botanicznych i zoologicznych, aby wejść wreszcie na fascynujący trop człowieka, którego przeszłość miał badać nie-

---

[19] *ibid.*
[20] *ibid.*

strudzenie, na wszystkich niemal kontynentach, przez kilkadziesiąt lat.

Były to niewątpliwie lata pasjonujące: śledzenie tajemniczego, embrionalnego Ruchu w samych wnętrznościach życia, w samym sercu umiłowanej, gęstej i dotykalnej Materii było dla Teilharda rodzajem najintymniejszego przeżycia religijnego. Odkrywając pracowicie warstwy ziemi, kryjące szkic, zarys, projekt, wreszcie precyzyjny kształt mózgu, który miał nosić w sobie Myśl, czuł niezwykle intensywnie „religijną powagę paleontologii", która czyniła go oto osobistym świadkiem Stawania się świata.

Naukowy dorobek Teilharda spotkał się z najwyższym uznaniem. Wyniki jego prac w Azji, gdzie spędził bez mała 23 lata, biorąc między innymi udział w odkryciu „człowieka pekińskiego" (*Sinanthropus pekiniensis*) przyniosły mu światową sławę. W roku 1950 zostaje członkiem francuskiej Akademii Nauk. W roku 1951 porzuca Francję, by współpracować stale z nowojorskim Ośrodkiem Badań Antropologicznych (*Wenner-Gren-Foundation*). W latach 1951—1953 prowadzi prace wykopaliskowe w Afryce Południowej.

Paleontologia jednak nie mogła zaspokoić w pełni najistotniejszej pasji Teilharda. Jakkolwiek wydać się to może paradoksalne, prace, które postawiły go w rzędzie czołowych badaczy świata, były zaledwie fragmentem tego, co uważał osobiście za dzieło i misję życia.

Ewolucja — magiczny klucz Wielkiego Pytania — musiała objąć nie tylko wczoraj, lecz też jutro. Dla niestrudzonego poszukiwacza Jedności Totalnej przeszłość bez przyszłości pozostałaby martwą literą. Aby dosięgnąć nieba przez spełnienie ziemi, trzeba więc było objąć myślą wszystkie ogniwa łańcucha.

System „zbieżności uniwersalnej" Teilharda, ujmujący w kilku liniach pełny szkic kosmogenezy, zarysował się w jego wyobraźni już we wczesnych latach dwudziestych. Wszystkie następne lata były już właściwie precyzowaniem i uzupełnianiem poszczególnych etapów. Oto w najprostszym skrócie założenia znanej dziś szeroko syntezy Teilharda. Świat ewoluował dotąd, a więc ewoluuje także i teraz, a wraz z nim człowiek, który daleki jest jeszcze od szczytu swej wznoszącej się drogi. Zasadniczy kierunek ewolucji przebiega od tego, co proste, ku temu, co bardziej złożone, a dynamikę jego stanowi swoista właściwość przyciągania: obecna już w pierwotnej materii kosmicznej tendencja do jednoczenia się i porządkowania. Rosnąca złożoność materii nieorganicznej osiągnęła w pewnej chwili punkt krytyczny, w którego rezultacie powstała następna orga-

niczna już „warstwa" globu, „biosfera". Drugi punkt krytyczny ma miejsce w momencie „hominizacji": pojawienia się psychiki ludzkiej, zdolnej do świadomej refleksji. „Warstwa myśląca", czyli „Noosfera", ewoluuje w dalszym ciągu. Coraz większa jedność i coraz wyższa złożoność wyrażają się w procesach „socjalizacji", czyli tworzenia się coraz większych i coraz wyżej zorganizowanych grup i zespołów ludzkich oraz w procesie wstępowania ludzkości w coraz wyższe formy świadomości.

Przekonanie o istnieniu w przyrodzie stałego, nieodwracalnego nurtu, przebiegającego od niższych do wyższych form świadomości (Teilhard sądził, że jakiś rodzaj przed-świadomości preegzystował w formie zarodkowej już w pierwotnej materii kosmicznej), prowadzi z kolei logicznie do założenia „prymatu ducha": złożoności, a więc świadomości najwyższej, ostatecznej, niezniszczalnej. Ewolucja dąży więc ku spirytualizacji materii, a pojęcie „ducha" — w przeciwieństwie do koncepcji panteistycznych — ma charakter dynamiczny: oznacza określony rodzaj operacji, który nazwać można mutacją materii.

„Prymat Ducha" oznacza więc u Teilharda także prymat przyszłości. Świat, pod przewodem swej „czołówki ludzkiej" zmierza w sposób konieczny ku Pełni Absolutnej: punkt Omega jest punktem ostatecznego zjednoczenia wszechrzeczy, a więc pełnej spirytualizacji materii.

Nie zatrzymując się przy dalszej analizie lub krytyce kosmogenezy Teilharda, która była i jest wciąż dyskutowana szczegółowo przez licznych specjalistów, spróbujmy zastanowić się, czym była nowa wizja świata dla samego autora.

Przede wszystkim chyba była spełnieniem głodu Sensu Totalnego przez radykalny triumf nad dualizmem. Duch i materia, ciało i dusza, świadomość i nieświadomość, jednostka, ludzkość i przyroda, przeszłość i przyszłość — układy osobne dotąd i niewspółmierne znajdywały oto ład tak namiętnie upragniony: zupełny, totalny, wystarczający. Czyż nie tu właśnie leżała odpowiedź na Wielkie Pytanie, nie tylko osobiste, lecz leżące u źródeł niepokoju całej epoki? Czyż nie miał racji R. Ruyer pisząc, że „prawdziwy ateizm naszych dni polega nie tyle na niewierze w istnienie bytu zwanego Bogiem, ile na niewierze w jakikolwiek pełny sens wszechświata"? [21] Trudno dziwić się uniesieniu, z jakim Teilhard kontemplował swoją wizję. „Przyjmowałem aż dotąd potulnie i bez głęb-

---

21 Raymond **Ruyer**: *Néo-Finalisme*, „Presses Universitaires de France", 1952.

szego zastanowienia to, co mówiła mi Religia i Nauka o zasadniczej heterogeniczności Materii i Ducha... Dwie »substancje« o innej »naturze«, dwa »gatunki« bytu złączone najzupełniej niezrozumiale w Układzie żywym, przy czym, jak mnie zapewniano, należało za wszelką cenę utrzymywać, że materia (moja boska Materia!) była pokorną służebnicą (jeśli nie wręcz przeciwniczką) Ducha... Przez to samo ów Duch musiał kurczyć się w moich oczach, aż stał się nieledwie cieniem, który, dla zasady, należało szanować, lecz dla którego w rzeczywistości nie odczuwałem najmniejszego zainteresowania, ani intelektualnego, ani emocjonalnego. Można więc chyba łatwo wyobrazić sobie, jakie intensywne uczucie wyzwolenia i rozkwitu wewnętrznego musiałem przeżyć, gdy już przy pierwszych, nieśmiałych krokach w moim wszechświecie »ewoluującym« okazało się, że dualizm, w którym mnie dotychczas utrzymywano, rozwiewa się jak mgła w obliczu wstającego słońca. Duch i Materia: już nie dwie rzeczy lecz dwa s t a n y, dwa oblicza tej samej materii kosmicznej"[22].

Znalezienie, a może raczej twórcze zdobycie pełnego Sensu wszechświata nie było jednak jedyną perspektywą kosmogenezy Teilharda, która musiała porwać go osobiście i nie mogła nie porwać też wielu ludzi współczesnych. Ostatnie dziesięć lat życia poświęcił on rozwinięciu i precyzowaniu koncepcji „jutra ludzkości", która rozładować miała inne tragiczne napięcie naszych dni. Koncepcję tę można zreasumować tak: ludzkość jako gatunek ma przed sobą przyszłość. Proces socjalizacji, który prowadzi do ostatecznego zjednoczenia w „superorganizmie", złożonym z jednostek, tak jak jednostka jest złożona z komórek, nie jest bynajmniej jednoznaczny z zatracaniem się osobowości. Większa jedność jest też wyższą świadomością: zespoły ludzkie o wyższej świadomości nie mogą więc wykluczać zróżnicowania, a przeciwnie — nadają mu właśnie pełny sens. Pochód ku Całości jest pochodem ku super-hominizacji, a tragiczne katastrofy i wstrząsy Noosfery, jakie dziś przeżywamy, są w perspektywie kosmogenezy rodzajem „koniecznej dezorganizacji", która towarzyszy wyłanianiu się nowych struktur „gatunku ludzkiego", przynależnych do nadchodzącej fazy Ewolucji.

Na tle dominujących prądów współczesnych: katastrofizmu naukowców, głoszących bądź biologiczny bądź atomowy kres ludzkości, totalnego pesymizmu egzystencjalnego, zrzędnego czarnowidztwa niektórych personalistów, oburzonych jałowo i bezradnie procesami społecznymi, których nieodwracalność jest oczywista — propozycja Teilharda, jakkolwiek niewątpliwie hipotetyczna, może

---

[22] *Comment je crois*, 1934 *(Ecrits inédits).*

się wydać jedyną „Dobrą Nowiną", i to chyba przede wszystkim stanowi jej siłę atrakcyjną. Włączenie idei elementarnej solidarności stanu człowieczego we współpracy dla wspólnego dobra, idei niewątpliwie dziś dominującej w powszechnej świadomości moralnej, w nurt naturalnych sił rozwojowych wszechświata i uczynienie człowieka już nie bezradnym przedmiotem, lecz świadomym i współdziałającym uczestnikiem Ewolucji — to dwa aspekty „jutra Noosfery", których głęboki twórczy optymizm czyni teilhardowską wizję wielką, nawet jeżeli nie jest „prawdziwa".

Trzecią frapującą perspektywą ewolucyjnej syntezy kosmosu jest niewątpliwie jej aspekt religijny. I tu również nie będziemy zatrzymywać się przy referowaniu poszczególnych tez, lecz spróbujemy wskazać punkty szczególnie charakterystyczne dla postawy osobistej i dla osobistego niepokoju Teilharda. Najważniejszą chyba, a zarazem najbardziej ryzykowną cechą tej postawy jest próba bardzo radykalnego wyjścia poza ten typ religijnej, który sugeruje ideę statycznego Boga-zegarmistrza, trwającego „nad nami" w absolutnej izolacji od organicznej rzeczywistości kosmosu.

„Akt stwórczy, nawet ze strony Wszechmocnego, nie może być przez nas pojmowany na wzór aktu momentalnego, lecz na wzór procesu czy gestu syntezy" — pisze Teilhard. Nie potrafi też zgodzić się na „ocean heterogeniczności" między Bogiem a Pochodem Rzeczy. Ten, ku któremu dąży poprzez punkt Omega cała materia wszechświata, jest więc wyobrażany częściej w kategoriach funkcji niż osoby: jest „gestem syntezy", jest „stwórczym aktem zjednoczenia", jest pozaczasową i pozaprzestrzenną osią kosmogenezy, która „przedstawia się" człowiekowi „pod postacią osobową lub raczej jako przedłużenie tego, co osobowe". Bóg wyobrażany jako funkcja, a zarazem ostateczne spełnienie całej rzeczywistości, zostaje więc w jakimś sensie zwrócony dynamicznemu światu: jest „przed nami" i jest zarazem w nurcie, w którym jesteśmy. Również obraz Chrystusa Króla włączony jest organicznie w dynamikę kosmogenezy: Chrystus jest miłością, a więc świadomą siłą jednoczenia. Jest także Punktem Spełnienia ewolucji, która wchodzi poprzez Niego w fazę nadprzyrodzoną.

Jak wiadomo Teilhardowska koncepcja Boga i stworzenia spotkała się z poważną krytyką teologów. Trudno jednak, trzymając się perspektywy historii kultury, nie dostrzec, jak jest znamienna jako pytanie, nawet jeśli rozwiązaniem nie jest. Świadomość zmierzchu monolitycznego „Boga nad nami" jest niewątpliwie coraz powszechniejsza. Byłoby może dziwne, gdyby było inaczej: na tle za-

wrotnej ewolucji wszystkich bez wyjątku elementów życia i myśli człowieka, nasza obecna „idea Boga" jest wszak jedyną, która datuje się — sprzed siedmiuset lat. Teilhard nie był bynajmniej jedynym myślicielem chrześcijańskim, który widział bardzo wyraźnie, że „niewątpliwie »coś się psuje« między człowiekiem a tym Bogiem, jakiego mu się dziś przedstawia... Wygląda tak, jakby człowiek nie miał dziś swego obrazu Boga, którego chciałby wielbić. Stąd też płynie narzucająca się wszędzie i nieodparcie świadomość narastającej niepowstrzymanie fali ateizmu lub raczej narastającej niepowstrzymanie fali dechrystianizacji"[23].

Teologowie nie powiedzieli jeszcze ostatniego słowa na temat propozycji Teilharda. Być może jednak wolno uznać już dziś jego wielką zasługę dla chrześcijaństwa: zasługą tą jest odważne i niezłomne s t a w i a n i e p r o b l e m ó w węzłowych dla współczesnej myśli i wyobraźni religijnej, a chyba także wskazanie słusznych kierunków poszukiwania.

Nie była to zasługa bezpieczna. Jak zauważył Henry de Lubac, dzieło Teilharda „nie wywołałoby zapewne tak wielu protestów i nieporozumień, gdyby nie nieprzejednana wrogość tych, którzy nie są w stanie dostrzec, co jest istotnym pytaniem epoki i wobec tego nie rozumieją też, po co pytanie to stawiać"[24].

Trudno chyba o bardziej wymowny dokument „nieporozumień", o których pisze H. de Lubac, oraz dokument postawy twórczej i religijnej Teilharda, niż jego list prywatny do Generała Jezuitów, pisany w roku 1951, a więc na cztery lata przed śmiercią. Warto więc zakończyć biografię „nieposkromionego wizjonera" jego własnym, niełatwym niewątpliwie, podwójnym wyznaniem wiary: w autorytet Kościoła, a zarazem w prawdę własnej wizji Przejrzystości Rzeczy:

„Przewielebny Ojcze. Opuszczam właśnie Afrykę (po dwu miesiącach spokoju i pracy w terenie) i wydaje mi się, że jest to moment odpowiedni, aby powiedzieć Ojcu, w kilku słowach, co myślę i co się ze mną dzieje.

1. Po pierwsze więc, chciałbym aby Ojciec był przygotowany na to, że trzeba b r a ć m n i e t a k i m, j a k i m j e s t e m: z moją wrodzoną właściwością (czy słabością), która sprawia, że od dzieciństwa w moim życiu duchowym nie przestało nigdy dominować do-

---

[23] *Le Coeur du Problème, 1949.* Oeuvres du P. Teilhard de Chardin, t. V, Paris 1959, Ed. du Seuil.

[24] Henry d e L u b a c: *Teilhard de Chardin et son Milieu Divin*, „*La Décade*". „La Table Ronde", Novembre 1958.

głębne poczucie organicznej rzeczywistości świata. Poczucie to, z początku błądzące mgliście w moim sercu i umyśle, stawało się z biegiem lat przejmującą, precyzyjną świadomością powszechnej zbieżności Wszechświata, zbieżności, która w swym dojściu i wierzchołku zlewa się i spełnia ostatecznie w Tym, którego Towarzystwo nauczyło mnie kochać.

W świadomości tej dynamiki i syntezy wszystkich Rzeczy *in Christo Jesu* znalazłem zdumiewające, niewyczerpane źródło światła i siły, i atmosferę, bez której nie potrafię już oddychać, wielbić, w i e r z y ć. To, co w ciągu minionych trzydziestu lat mogło wydawać się u mnie uporem czy zuchwalstwem, jest po prostu wynikiem faktu, że mój zachwyt tym co w i d z ę, jest zbyt wielki, ażebym umiał powstrzymać się od dawania mu wyrazu.

Taka jest sytuacja psychologiczna, z której wywodzi się wszystko inne i której nie mogę zmienić, tak jak nie mogę zmienić liczby moich lat ani koloru moich oczu...

2. Postawiwszy jasno sprawę mojej postawy wewnętrznej pragnę z kolei podkreślić z całym naciskiem, że — jakikolwiek mógłby być jej wpływ na inne osoby — dla mnie osobiście niewątpliwy jest fakt, że właśnie dzięki mojemu sposobowi myślenia czuję się dziś bardziej nierozerwalnie związany z hierarchicznym Kościołem i z Chrystusem Ewangelii niż kiedykolwiek w życiu. Nigdy, w żadnym momencie Chrystus nie wydawał mi się tak realny, tak osobisty, tak niewypowiedzianie wielki. Jakże więc można przypuścić nawet, że kierunek, który obrałem, jest fałszywy?

3. Pozostaje fakt, który w pełni uznaję, że Rzym może mieć swoje racje sądząc, że moja wizja Chrześcijaństwa, w swej obecnej formie, jest przedwczesna czy niepełna i że wobec tego nie może być teraz rozpowszechniana bez zastrzeżeń.

Chcę zapewnić Ojca (i to jest główny cel tego listu), że w tym punkcie, dotyczącym zewnętrznej wierności i uległości, jestem — wbrew pewnym pozorom — zdecydowany pozostać „posłusznym synem".

Nie mogę oczywiście, nie ryzykując wewnętrznej katastrofy, sprzeniewierzyć się najbardziej ukochanemu powołaniu i zaprzestać własnych poszukiwań. Od szeregu miesięcy nie zajmowałem się już jednak rozgłaszaniem, lecz zajmowałem się raczej pogłębianiem moich koncepcji.

Tych parę słów o moim sposobie myślenia jest, powtarzam, prostym zdaniem sprawy ze stanu mego sumienia i nie oczekuję od Ojca odpowiedzi. Chciałbym, aby Ojciec zechciał widzieć w nich

dowód, że Ojciec może polegać całkowicie na mojej wiernej służbie Królestwu Bożemu, które jest jedyną Sprawą, jaką dostrzegam i jaka mnie obchodzi, poza i ponad królestwem nauki"[25].

Teilhard nie sprzeniewierzył się nigdy swojej wizji. Pozostał z nią „sam na sam" aż do śmierci. „Jak to się dzieje — pisał w marcu 1955 roku — że jestem jedynym, który w i d z i Przejrzystość Rzeczy?" Umarł w miesiąc potem. Był to pierwszy dzień święta Zmartwychwstania.

**Maria Garnysz**

[25] Cyt. za Dorothy P o u l a i n: *Christ and the Universe*, *„The Commonweal"*, January 30, 1959.

Ks. WITOLD MARCISZEWSKI

# O ZJAWISKU ŚWIATOPOGLĄDU

## PRÓBA WIWISEKCJI

Są słowa, których sens rozumie się dobrze tylko do chwili usłyszenia pytania, co to słowo właściwie znaczy. Odpowiedź na to pytanie okazuje się wtedy niełatwa. Takim kłopotliwym słowem jest termin „światopogląd". W dobie przewrotów myślowych, gdy ludzie przeżywają napór nowego widzenia świata, słowo to staje się jednym z najbardziej powszednich zwrotów. Ale powszechność użycia słowa nie świadczy o powszechności rozumienia. Dlatego warto podjąć trud badania, jaka rzeczywistość kryje się pod tym słowem.

Każde tego rodzaju badanie ma ambicję, by utrafić w sposób rozumienia, który jest najbardziej powszechny. Niestety, gdy słowo ma treść niewyraźną i zakres nie dość ostro zarysowany, nie jest możliwe uczynić zadość wszystkim bez reszty intuicjom znaczeniowym. Pewne sposoby rozumienia muszą paść ofiarą na rzecz innych, tych mianowicie, przy których dane słowo zachowuje treść najbardziej przydatną dla opisu czy wyjaśnienia oznaczanej rzeczywistości. Ten sposób określania sensu nosi niekiedy nazwę definicji regulującej. Niniejsze rozważania mają taki właśnie „regulujący" charakter, gdy idzie o słowo „światopogląd".

### SĄDY „Z ZAANGAŻOWANIEM" JAKO SKŁADNIKI ŚWIATOPOGLĄDU

Zacznijmy od pytania, które z następujących sądów zaliczyć by należało do przekonań światopoglądowych:

(1) a — Dusza jest nieśmiertelna; b — Materia jest odwieczna.
(2) a — Gatunek ludzki jest produktem ewolucji.
b — Wszechświat rozszerza się w przestrzeni.
(3) Po ujrzeniu czarnego kota przytrafia się nieszczęście.
(4) Rozwody są szkodliwe społecznie.

Zapraszając Czytelników do udziału w tej kieszonkowej ankiecie liczę się z góry z rozbieżnością odpowiedzi. Chyba tylko pierwsza para zdań nie będzie budziła wątpliwości co do swego charakteru sądów światopoglądowych. Czy słusznie, zbadamy za chwilę. Gdy idzie o następne zdania, odpowiedź wydaje się trudniejsza. Dlatego dodajmy dla ułatwienia pewne dane uzupełniające.

Przypuśćmy, że twierdzenie o ewolucji (2a) wygłasza beznamiętnie antropolog, traktując je jako hipotezę potwierdzoną w jakimś stopniu przez fakty. W analogicznej sytuacji niech będzie teza kosmogoniczna (2b) o rozszerzaniu się wszechświata. Wydaje się wówczas, że owe sądy naukowe pozbawione będą cechy kwalifikującej je do jakiegokolwiek światopoglądu.

Jeśli jednak poglądowi (2a) towarzyszą w czyjejś świadomości takie stany, jak myśl o zwierzęcej w gruncie rzeczy naturze człowieka, o związanej z tym nierealności nadziei na życie pozagrobowe, jak poczucie integralnej przynależności do przyrody, to skłonni będziemy uznać to wszystko za refleksje światopoglądowe. Jeśli zaś na hipotezie rozszerzającego się wszechświata ktoś zbuduje argument na istnienie Pierwszej Przyczyny, pomyślany jako intelektualna podbudowa osobistego życia religijnego, to wtedy i ta hipoteza otrzymać może rangę światopoglądową.

Weźmy teraz na warsztat pogląd magiczny reprezentowany przez punkt (3). Przypuśćmy, że związek pomiędzy pojawianiem się czarnego kota a różnego rodzaju klęskami został ustalony na drodze naukowej, np. przy pomocy korelacji statystycznej. Wtedy będzie to hipoteza czysto empiryczna, bez elementu światopoglądowego. Jeśli natomiast czarnego kota uważa się za wysłannika fatum czy innych ciemnych sił miotających życiem ludzkim, to mamy do czynienia z jakąś formą światopoglądu, przenikniętego tym razem elementami magii.

Łatwo się już domyśleć, jakimi szczegółami trzeba by z kolei uzupełnić tezę (4) by utrzymać z niej bądź obiektywne stwierdzenie naukowe, bądź osobiste przekonanie wchodzące w skład światopoglądu. Jeśli np. pogląd ten wygłasza ktoś, kto przeżył rozwód rodziców jako tragiczne wydarzenie swojego dzieciństwa, jeśli jest w nim niezaspokojone pragnienie życia rodzinnego, wówczas powiemy, że to światopogląd tego człowieka nie dopuszcza rozwodów.

Można pokusić się o wykazanie, że grupa (1), mimo najbardziej bezspornego charakteru światopoglądowego, także dopuszcza możliwość tej dwojakiej interpretacji. Przypuśćmy, że pogląd (1a) otrzyma sformułowanie: „Psychika ludzka ma własności zapewnia-

jące jej trwanie po ustaniu życia organicznego". Przypuśćmy dalej, że zdanie to jest rezultatem analiz ontologicznych, dotyczących sposobu istnienia podmiotu aktów psychicznych, oraz że wygłasza je ktoś niezainteresowany osobiście w danej chwili problemami pośmiertnej egzystencji człowieka. Ładunek światopoglądowy tej wypowiedzi, jeśli nie rozpłynie się całkiem, to przynajmniej wydatnie się zmniejszy.

Wszystko to razem prowadzi do wniosku, że sama treść przekonania jeszcze nie wystarcza, by je zakwalifikować jako należące lub nienależące do światopoglądu. Oprócz treści trzeba uwzględnić jakieś podstawy złączone z danym przekonaniem, powiązania z wydarzeniami życiowymi, z zasadami postępowania, słowem, jakieś osobiste zaangażowanie. Ale nie każdy przecież sąd z zaangażowaniem będzie sądem światopoglądowym; można w sposób niesłychanie zaangażowany wygłaszać sądy o swojej sąsiadce, a jednak nie staną się one przez to składnikami światopoglądu. Nasuwa się więc potrzeba znalezienia owego wyróżnika nadającego przekonaniom wagę światopoglądową.

Przedtem jednak należy uczynić jedno ważne zastrzeżenie, by zdać sobie sprawę ze specyficznej postaci, w jakiej występować mogą w naszej świadomości wszelkie sądy angażujące. Sprawie tej poświęcony będzie cały paragraf następny, a po jej omówieniu powrócimy do zasadniczego problemu — istoty światopoglądu.

## PSYCHOLOGICZNA POSTAĆ SĄDÓW Z ZAANGAŻOWANIEM

Zamiast zwrotu „sąd z zaangażowaniem" będę niekiedy używał krótszego terminu „przekonanie"; decyzja taka ma pewne uzasadnienie w języku potocznym, w którym termin „przekonanie" oznacza nie dowolny sąd (w sensie psychologicznym), ale sąd, w którym jakoś wypowiada się osobowość człowieka (dlatego nie mówi się np. o przekonaniach arytmetycznych, ale używa się zwrotu „przekonania etyczne").

Zaangażowanie właściwe przekonaniom może być różnego rodzaju. Może ono mieć postać uczucia, jak np. przywiązanie do pewnego poglądu, podziw dla jakiejś myśli, poczucie jej doniosłości. Może być też taka sytuacja, w której uczucie się nie pojawia, a przynajmniej jawi się na dalszym planie, wysuwa się natomiast na czoło czynna gotowość do obrony lub szerzenia jakiegoś poglądu. Zarówno w jednym jak i w drugim wypadku mówić będziemy o przekonaniach.

Zaangażowanie zawarte w przekonaniu może przybierać różne stopnie natężenia, od natężenia „zerowego" (jak np. w bezosobowych sądach arytmetycznych) poprzez przypadki wątpliwe, co do których nie wiadomo czy występuje tam już jakieś zaangażowanie, aż do sądów niewątpliwie obdarzonych tym ładunkiem, wzrastającym w miarę posuwania się po naszej skali. Wiadomo też, że uświadomienie sobie treści sądu może być bardziej lub mniej wyraziste; może nam np. od rana towarzyszyć myśl, że dzisiaj są imieniny kogoś ze znajomych, ale ta myśl ślizga się jakby po brzegu świadomości, dopiero rozmowa z kimś na ten temat czyni tę myśl wyraźną, przesuwając ją w centrum uwagi. I tutaj można szeregować myśli w ciąg według stopnia coraz bardziej malejącej świadomości. Weźmy teraz pod uwagę takie akty, w których zaangażowanie jest maksymalne, zaś świadomość treści sądu występuje w postaci minimalnej, niejako szczątkowej. Przykładem takich aktów mogą być ludzkie reakcje natury etycznej. Widząc np. dorosłego syna bijącego matkę staruszkę reagujemy po prostu oburzeniem i ono dominuje w świadomości. Dopiero pytanie o przyczynę oburzenia albo poddanie w wątpliwość słuszności naszej reakcji może nas skłonić do sformułowania sądu, tym razem sądu wartościującego z dziedziny etyki. Można by powiedzieć, że uczucie jest w takich przypadkach pewnym równoważnikiem sądu. Wygląda to tak, jakby uczucie towarzyszące sądowi stało się z czasem jego reprezentantem, wobec czego zbędne jest występowanie łączne sądu i uczucia; zawsze jednak w razie potrzeby można przywołać odpowiedni sąd będący racją takiego właśnie a nie innego sposobu reagowania.

Badając czyjś konkretny światopogląd nie możemy pominąć owych reakcji uczuciowych (czy też motorycznych) lub dyspozycji do tego rodzaju reakcji. Ograniczenie się do samych „artykułowanych" przekonań, odzianych w wykończoną szatę słowną, byłoby zniekształceniem tego bogatego i dynamicznego zjawiska zwanego światopoglądem. Możemy więc dyspozycje do opisanych reakcji nazwać w pewnym sensie przekonaniami, ponieważ są one składnikami światopoglądu i ponieważ zawsze w razie potrzeby dadzą się „przełożyć" na odpowiednie sądy.

Nadaje to przedmiotowi naszych badań dużą płynność, ale skoro taka jest właśnie rzeczywistość, próby jej „poprawiania", aby stała się bardziej określona i uchwytna, byłyby złą przysługą dla prawdy.

Jest jeszcze inny moment, który sprawia, że zjawisko światopoglądu nasuwa duże trudności w opisie. Jest to ubóstwo słownika. Ludzkie widzenie świata obfituje przecież w tyle niewyrażalnych zrozumień! Weźmy choćby słowo „miłość". Słowo jedno, a jak

różne rzeczy może w różnych ustach wyrażać: od dreszczów prymitywnej przyjemności do uniesień platońskiego Erosa. Albo jak przekazać w jednym słowie „Bóg" tę niezliczoną wielość rozumień u jednostek karmionych różnymi tradycjami, obdarzonych różnymi skłonnościami, mających za sobą różne dzieje umysłu i serca? Prawda, że dając słowu odpowiedni kontekst, wplatając je w charakterystykę całej wizji świata, potrafimy znacznie sprecyzować sens wypowiedzi. Ale zawsze będzie to tylko przybliżenie. Trzeba dopiero spotkania się ludzi o bardzo pokrewnych umysłach, ludzi, w których drga ten sam rytm przeżywania świata, by mogli przekazać sobie wzajemnie wizję rzeczywistości w sposób pełniejszy, niż na to pozwala obiegowa treść słów.

Światopogląd tak pojęty nie może być, rzecz jasna, konstruowany na sposób teorii naukowej. Przypomina on raczej żywy organizm niż układ logicznie powiązanych i ponumerowanych twierdzeń. Niemniej można go poddać jakiejś wiwisekcji, która pozwoli odpowiedzieć na dwa przynajmniej pytania: 1 — na jakiej zasadzie zaliczamy pewne przekonania do przekonań światopoglądowych? 2 — jakie strefy czy pola dadzą się wyróżnić na tym obszarze przekonań? Te dwa pytania wyznaczają treść dwóch następnych paragrafów.

## ŚWIATOPOGLĄD JAKO ODPOWIEDŹ NA PYTANIE O SENS ŻYCIA

Pod mianem światopoglądu rozumie się czasem zbiór poglądów najbardziej ogólnych, tj. dotyczących nie poszczególnych dziedzin świata, ale świata jako całości. Niewątpliwie, sama nazwa „pogląd na świat" może sugerować takie rozumienie. Ale wtedy nie byłoby wiadomo, czym się różni światopogląd od filozofii, która stawia sobie przecież takie same zadania. Ponadto, nie zostałby uwydatniony ów moment osobistego zaangażowania, wykryty przez naszą „ankietę" umieszczoną na wstępie rozważań.

Dlatego wydaje się słuszne traktować światopogląd nie jako zbiór tez teoretycznych, lecz jako zbiór przekonań ustawiających człowieka w jakiś sposób wobec rzeczywistości. Narzuca się tutaj pascalowski obraz myślącej trzciny, tak kruchej, że wszechświat wobec którego staje, może ją zmiażdżyć bez najmniejszego trudu. Ale ponieważ jest to trzcina myśląca, pragnie zająć wobec tego wszechświata postawę świadomą, pragnie znaleźć na jego mapie miejsce na swój własny los, na sens własnego życia.

Jeśli tak dobijają się ludzie o odpowiedź np. w kwestii istnienia Boga, życia pozagrobowego czy istnienia prawdziwej miłości, to zawsze ze względu na związek tych spraw z sensem życia. Gdyby na przykład powiedziano, że Bóg istnieje, ale nie nawiązuje kontaktu z człowiekiem, ani nie zapewnia pośmiertnego trwania, to problem istnienia Boga stałby się czysto teoretyczny, zszedłby na płaszczyznę badań ontologicznych nad różnymi rodzajami bytów. Dopiero to, że istnienie Boga niweczy w czyimś przekonaniu absurdalność ludzkiego istnienia, nadaje mu punkt odniesienia, hierarchizuje cele życiowe i środki, wyznacza linię postępowania — sprawia, że wiara w Boga wchodzi do poglądu na świat.

Dochodzimy więc do swoistego paradoksu, że pogląd na świat jest w gruncie rzeczy poglądem człowieka na siebie samego, na swój własny los. Tylko że tego losu nie da się zrozumieć bez ujrzenia go w kontekście całej rzeczywistości. Dlatego trzeba zdobyć całościowe widzenie świata.

Cóż to jest jednak ów „sens życia", na który się powołujemy dla wyjaśnienia pojęcia światopoglądu? Niedobra to praktyka wyjaśniać pojęcia ciemne przez bardziej ciemne, a taki właśnie zarzut zdaje się zagrażać.

Nie wydaje się jednak, by pojęcie sensu życia dało się zdefiniować przy pomocy innych pojęć, bardziej podstawowych i bardziej zrozumiałych. Można by najwyżej powołać się na pewną analogię z logicznej teorii języka, gdzie mówi się o sensowności lub bezsensowności wyrażeń. Wyrażenie, w wypadku gdy jest złożone z innych wyrażeń, zasługuje na miano sensownego pod warunkiem, że zbudowane jest zgodnie z regułami składni danego języka. Oprócz tego sensu, zwanego syntaktycznym, wyróżnia się sens semantyczny, polegający na tym, że wyrażenie ma jakieś odniesienie do rzeczywistości (dzięki temu np., że coś oznacza). Korzystając z tego porównania można by powiedzieć, że życie sensowne to życie składne, z uporządkowaną strukturą dążeń (sensowność „syntaktyczna") oraz mające jakiś „punkt odniesienia" w postaci np. wartości, którym się służy (sensowność „semantyczna").

Oprócz tego rodzaju analogii jest jeszcze inna, bardziej bezpośrednia droga porozumienia się, co będziemy mieli na myśli mówiąc o sensie życia. To po prostu powołanie się na znane chyba każdemu doświadczenie, kiedy dane mu było przeżyć poczucie sensu jakiejś przynajmniej chwili istnienia. Możeśmy doświadczyli takiego poczucia sensu pokonując w samotnych wędrówkach gór-

skie szlaki czy idąc spojrzeniem w „głębię jasności" (jak mówi Apollinaire) dzieła sztuki, może w momencie ujrzenia swej roli życiowej czy najgłębszego porozumienia z drugim człowiekiem, w skupionej ciszy modlitwy, w świtaniu odkrywczej myśli, w radości z rodzącego się dzieła, w zespoleniu z trudem innych ludzi.

Przy pewnym rozumieniu słowa „szczęście" można powiedzieć, że odczuwamy własne życie jako sensowne, ilekroć jesteśmy szczęśliwi. Ale jeśli przez „szczęście" rozumieć stan pełnej, niezamąconej radości, to można nie będąc szczęśliwym mieć jednak poczucie sensu życia. Tak nasycającego sensem swe trudne życie człowieka widział Gałczyński w poemacie *Wit Stwosz:*

*Ciężka jest chwila przed brzaskiem,*
*Ciężko rodzi się świt.*
*W okno bite wichru wrzaskiem*
*patrzy Wit.*

Wzdychał Wit Gałczyńskiego, że żyć nie jest lekko, ale godził się żyć pod jednym warunkiem: „Bylem tylko miał drzewo, a do drzewa narzędzie". A więc świadomość zadań, poczucie przydatności, praca twórcza, mogą nadać sens życiu, które skądinąd nie dostarcza podstaw, by je określać mianem szczęśliwego.

## STREFY ŚWIATOPOGLĄDU

Jeśli światopogląd jest zbiorem przekonań prowadzących do zrozumienia sensu (czy też bezsensu) swojego życia, to w tym zbiorze dadzą się wyróżnić pewne podzbiory, z których każdy na swój sposób przyczynia się do rozwiązania naczelnego problemu. Te podzbiory nazywać będziemy strefami światopoglądu. Da się ich wyróżnić co najmniej cztery: 1 — poglądy ontologiczne i ewentualnie religijne; 2 — sądy o ludziach i społeczeństwie; 3 — sądy wartościujące i przeżycia wartości; 4 — refleksje krytyczne na temat własnego światopoglądu.

1. Sądy ontologiczne (słowo pochodzi od greckiego *to on*, co znaczy „byt") są to twierdzenia najbardziej ogólne, wyrażające pogląd na naturę całej rzeczywistości. Jeśli np. uważamy, że cokolwiek istnieje jest materialne, to nasza ontologia będzie materialistyczna. Jeśli uznajemy istnienie bytów duchowych, opowiadamy się za ontologią spirytualistyczną. Jeśli sądzimy, że świat nas otaczający istnieje obiektywnie, jesteśmy realistami, jeśli zaś uwa-

żamy go jedynie za wytwór naszego własnego umysłu, przysługuje nam miano idealistów (ponieważ świat jest wówczas jakby ideą, myślą człowieka). Jeśli jesteśmy przekonani, że rzeczywistość składa się z mnogości rzeczy, historyk filozofii zaliczy nas kiedyś do zwolenników pluralizmu, jeśli zaś sądzimy, że cała rzeczywistość jest jedną „wielką" rzeczą, otrzymamy etykietę monistów. Jest jeszcze wiele innych problemów i rozwiązań ontologicznych, ale niech te wystarczą jako ilustracja, o co chodzi w ontologii, będącej najbardziej podstawową nauką filozoficzną („filozofia pierwsza" mówił o niej Arystoteles).

Niektóre rozstrzygnięcia ontologiczne mają zasadnicze znaczenie dla światopoglądu. I dlatego, choć można uprawiać ontologię nie mając zainteresowań światopoglądowych, nie sposób skonstruować światopogląd bez opowiedzenia się za jakąś ontologią. Może to być przednaukowa ontologia zdrowego rozsądku, nieświadoma swej ważności w rodzinie nauk filozoficznych; może być zaczerpnięta z religii czy nawet mitologii, ale w jakiejś postaci musi zawsze wystąpić. Wykształcenie filozoficzne o tyle jest tutaj cenne, że pozwala na bardziej świadome i krytyczne przyjęcie ontologicznych rozwiązań. Także nauki szczegółowe mogą za pośrednictwem filozofii wzbogacić światopogląd, czy też uczynić go bardziej krytycznym. Filozofia bowiem wykorzystuje rezultaty nauk w celu skonstruowania jak najbardziej syntetycznego poglądu na rzeczywistość.

Niektóre poglądy ontologiczne pokrywają się co do treści z poglądami religijnymi. Klasycznym przykładem są tezy o istnieniu i naturze Boga. Ale nie można myśli religijnej zamykać na płaszczyźnie ontologii. Absolut ujęty ontologicznie byłby najwyżej „Bogiem filozofów" ale nie pascalowskim „Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba", żywą osobą dialogu. Wiedza o tym Bogu nie bierze się z samych rozważań o naturze bytów, ale przede wszystkim z jakiejś tradycji religijnej. A myśli o Nim przeniknięte są uczuciem, jakiego nie ma w kontemplowaniu ontycznej struktury świata

2. Zejdźmy teraz do spraw tego świata i przyjrzyjmy się poglądom na ludzi i na społeczeństwo.

Należałoby jeszcze może zastanowić się przedtem nad stosunkiem człowieka do przyrody. W myśleniu prymitywnym pogląd na przyrodę odgrywa ponoć ważną rolę w ocenie sytuacji człowieka na tym padole. Przyroda jest przyjazna lub nieprzyjazna, trzeba ją zjednywać, radzić z nią sobie przy pomocy praktyk magicznych. Ale dla człowieka żyjącego w tzw. cywilizacji przyroda

dostarcza raczej problemów ściśle naukowych i technicznych, nie zabarwiając chyba w jakiś szczególny sposób widzenia ludzkiego losu. Może wizja kosmosu, tak plastyczna dziś dla mieszkańców ziemi, wysyłających rakiety w przestrzeń międzyplanetarną, rzutuje jakoś na określenie ludzkiego miejsca we wszechświecie. Ale wniesiona tą drogą poprawka w widzeniu świata nie wydaje się istotna wobec „tradycyjnych" problemów światopoglądowych wyrażanych skrótami: Bóg, drugi człowiek, historia, śmierć, miłość, powołanie życiowe itd. Sprawa ta zresztą jest do dyskusji i byłoby może przedwczesne zajmowanie tutaj zdecydowanego stanowiska. Zostawiwszy ją w tym stadium, przejdźmy do problemu stosunków międzyludzkich.

Spojrzenie na naszych bliźnich bierze się z osobistych doświadczeń życiowych, z kapitału wiedzy o ludziach, nagromadzonego w naszym środowisku, a niekiedy także ze znajomości mniej lub bardziej naukowych teorii. Nie każdy, oczywiście sąd na temat ludzi czy ludzkości będzie miał charakter światopoglądowy. Charakter ten przysługuje przekonaniom, które wzmacniają lub osłabiają nasze poczucie sensu życia. Takie będzie np. przekonanie, że ludzie zasługują, aby im czynić dobrze, że na przyjaciół można liczyć w biedzie, że istnieje prawdziwa miłość i tym podobne sądy, ewentualnie ich negacje.

Także ideologie społeczne oferujące pogląd na sens dziejów, na rolę jednostki w historii, na najlepszy kierunek rozwoju społeczeństwa, będą wchodziły do tej strefy światopoglądu.

3. Podstawą do wyróżnienia sądów o wartościach, jako odrębnej strefy światopoglądu jest pewien specyficzny rys tego rodzaju sądów. Stwierdzają one nie tylko stany rzeczy, lecz wyrażają ponadto osobistą postawę autora sądu wobec przedmiotu, którego sąd dotyczy. Zdaniom czysto opisowym też wprawdzie mogą towarzyszyć różne przeżycia i postawy wobec przedmiotu, ale nie są one wyrażone w treści zdania. Kiedy stwierdzam np., że jakaś parasolka jest żółta w czerwone kropki, to nic jeszcze nie mówię o tym, czy parasolka mi się podoba. Aby wyrazić swoje nastawienie musiałbym użyć przymiotników w rodzaju „ładna" lub „nieładna", „oryginalna" lub „banalna".

Przy badaniu tego obszaru światopoglądu należy przypomnieć z naciskiem to, co było powiedziane o swoistej „równoważności" pewnych sądów i uczuć oraz o braku wystarczającego słownictwa dla scharakteryzowania różnych przekonań i postaw. Zamiast ze sformułowanym sądem będziemy mieli nierzadko do czynienia z dyspozycją do określonego sposobu przeżywania lub reagowania,

dyspozycją, która może jednak mocno zaważyć na poczuciu sensu lub bezsensu życia.

Katalog cenionych przez człowieka wartości wyczerpuje się — zdaniem niektórych — w tradycyjnej trójcy prawdy, dobra i piękna. Ale nie wydaje się, aby wszystko, co przeżywamy jako wartość, dało się zmieścić w tym trójpodziale. Dlaczego by nie dopuścić do rodziny wartości takich obiektów ludzkich przeżyć, jak wzniosłość, dziwność, śmieszność, swojskość, oryginalność i jeszcze wiele może innych. Wszak w każdym przypadku jawi się w świadomości nie tylko rzecz jakaś, ale i ocena tej rzeczy. Niektóre oceny dadzą się sprowadzić do tradycyjnych trzech, np. czyn uczciwy jest to czyn dobry, a regularny układ rysów jest chyba ładny. Ale do czego sprowadzić dziwność, zabawność lub inne z wymienionych wartości, dla których domagamy się tutaj równouprawnienia?

Niech z kolei pewne przykłady odbioru wartości pokażą ich stosunek do sprawy sensu życia.

Stałem kiedyś z kimś drugim przed rysunkiem Picassa (był to jeden z rysunków podarowanych przez artystę dla Muzeum Narodowego w Warszawie). Patrzyliśmy długo na układ linii wyznaczających dziwną anatomię twarzy, na świetliste ucho pełniące główną rolę w kompozycji, na siatkę kresek otaczających głowę jakby pole napięć w przestrzeni. To nie było ładne. Słowo „ładne" zupełnie nie pasowało. Ale staliśmy pod tym w skupieniu, bo otwierał się przed nami świat intelektu, konstrukcji, niespodzianki. Było to trochę podobne do tego, czego się doznaje rozgryzając strukturę systemów logicznych czy matematycznych teorii. Jednocześnie w tymże muzeum była wystawa Muncha, na której szalał ekspresjonistyczny patos okresu moderny; z płócien krzyczały namiętności, a prym wiodły w tym krzyku pragnienia i lęki ciała. Widzieliśmy u Muncha autentyczny wyraz spraw ludzkich, ale to nie był nasz świat. Wracaliśmy myślą do klarowności Picassa, umacniało się w nas poczucie, że właśnie w picassowskim świecie, świecie myśli i niespodzianki, warto jest żyć i rosnąć.

Czasem drobiazg jakiś, składnik codziennej prozy, zyskuje wartość poetycką i sprawia, że zaczynamy lepiej czuć się w świecie. Znam kogoś, kto podziela ze mną upodobanie do spadzistych dachów poprzetykanych kominami (to prawie bezpośrednie sąsiedztwo księżyca). Taki obrazek, dostępny choćby na warszawskiej Starówce, kojarzy się z opowieściami Dickensa, z baśniami Andersena, z chestertonowskim *Żywym Człowiekiem* odkrywającym świat na nowo z wysokości klapy na strychu. Dzięki dachom i kominom świat staje się swojski, po dickensowsku przyjazny.

Można by dalej wzbogacać listę sytuacji, w których poczucie, że żyć warto lub nie warto, zależy od naszej wrażliwości na wymowę rzeczy. Ale jesteśmy nie tylko odbiorcami świata. Jesteśmy także twórcami wartości i tu jest drugie pole, na którym może rosnąć nasze przeświadczenie o sensie życia.

Nie każdy wprawdzie ma uzdolnienia twórcze w dziedzinie nauki czy sztuki. Ale każdy niemal ma możliwości twórcze w dziedzinie moralnej, w tworzeniu dobrych czynów. A gdy idzie o inne wartości, to też nikomu, kto pełni jakąś pożyteczną pracę, nie jest odmówiony pośredni przynajmniej udział w ich tworzeniu. Przecież ciesząca oko architektura miasta zrodziła się nie tylko z zamysłu architekta, ale i z pracy murarza kładącego cegły. A woźna ze szkoły, przyczyniając się do funkcjonowania szkolnego organizmu, pomaga rosnąć przyszłym Einsteinom.

4. Zostaje do omówienia jeszcze jedna strefa, mianowicie refleksja krytyczna nad światopoglądem. Nie jest to już właściwie pogląd na świat, ale raczej pogląd na swój światopogląd z punktu widzenia jego wartości poznawczej. Każdy bowiem zdaje sobie sprawę, że jego widzenie świata nie jest jedynym możliwym, że istnieją nawet przekonania sprzeczne z tymi, które sam wyznaje. Zachodzi więc potrzeba znalezienia jakichś kryteriów, które by usprawiedliwiały przyjęcie takiego właśnie a nie innego poglądu.

Bardzo różne mogą to być kryteria. Jeden tłumaczy sobie, że najmądrzejsze, co może zrobić, to przyjąć pogląd swojego środowiska, bo nie w jego mocy samemu szukać rozwiązań. Inny podejmuje próbę zakwestionowania wszystkiego, co zastał, aby samodzielnie, z pomocą aparatu pojęć i wyników naukowych, osobistych doświadczeń i przemyśleń, zbudować najbliższe prawdzie widzenie świata. W tym drugim przypadku aparatura poznawcza zależeć będzie w wielkiej mierze od osobistego wykształcenia i specjalności. Inna u filozofa, inna u fizyka, humanisty, logika, teologa.

Z góry jednak należy się spodziewać, że nawet najdoskonalsza z dostępnych aparatur nie wystarczy, by nadać jakiemukolwiek światopoglądowi pewność absolutną. Bo i wyniki nauk są tylko hipotetyczne i pojęcia filozoficzne nie do końca wyjaśnione, i doświadczenie życiowe jednostki z konieczności bardzo szczupłe. Zawsze więc z przyjęciem takich czy innych rozwiązań wiąże się intelektualne i życiowe ryzyko. Trud krytyczny zmierza nie w kierunku zupełnego zlikwidowania ryzyka, lecz w kierunku takiego zmniejszenia go, by ryzykowanie było aktem rozsądnym. Idzie

o to, by przyjętym poglądom przysługiwało jakieś racjonalnie wykazane prawdopodobieństwo.

Na tle takiej tendencji do uczynienia światopoglądu jak najbardziej racjonalnym dobrze da się wyjaśnić często używany (a niekiedy nadużywany) termin „światopogląd naukowy". Nie należy rozumieć go w ten sposób, jakoby wszystkie tezy światopoglądu było uzasadnione przy pomocy nauk, bo takie zadanie jest po prostu niewykonalne. Trudno np. wszystkie sądy o ludziach podbudowywać psychologią czy socjologią, trudno znaleźć naukowe uzasadnienie dla różnych przeżyć wartości. Musimy zatem poprzestać na bardziej skromnych wymaganiach. Wydaje się, że można by nazwać światopogląd naukowym, gdy spełnia trzy następujące warunki:

1. Jest niesprzeczny z wynikami nauk.
2. Wyniki nauk są wcielone do światopoglądu tam wszędzie, gdzie jest to możliwe.
3. Proces konstruowania światopoglądu kontrolowany jest (podobnie jak proces budowania nauki) przez krytyczną refleksję nad metodami postępowania myślowego.

Trudno o światopogląd, który by spełniał idealnie wszystkie te warunki. W każdym razie wyznaczają one górną granicę, do której można coraz bardziej przybliżać swój światopogląd.

*

Tak dobiegliśmy końca tych rozważań o zjawisku światopoglądu. Patrzyliśmy na nie ciągle jak na zjawisko żywe, jak na czuły narząd w organizmie psychicznym człowieka.

Istnienie tego narządu odróżnia człowieka od robota, który mógłby wykonywać wszystkie funkcje ludzkie ale bez stawiania sobie ludzkiego pytania „po co?". Można wstawać rano, chodzić do pracy i wracać z pracy, żyć towarzysko, chodzić do kina, ale będzie to „życie" robota, jeśli nie będzie wszystkiego ożywiał prąd energii idący ze świadomości sensu życia. Ta zaś świadomość nie powinna być irracjonalna, powinna być podbudowana szeregiem uzasadnionych przekonań i ten właśnie obszar przekonań nazwaliśmy światopoglądem. Przekonania ontologiczne i ustosunkowanie się do religii wyznaczają miejsce człowieka na mapie całej rzeczywistości, sądy o ludziach określają stopień bezpieczeństwa, samopoczucie i rolę w gronie bliźnich i w społeczeństwie, sądy

o wartościach odsłaniają uroki rzeczy, refleksja nad uzasadnieniem światopoglądu kontroluje poprawność naszej wizji świata.

Są ludzie, u których wszystkie te strefy żyją pełnym życiem. U innych znowu pewne dziedziny myślenia i wrażliwości są wyłączone, stanowią pola martwej tkanki, w której już nic się nie dzieje. Tam zaś, gdzie krąży życie, może być ono bardziej lub mniej intensywne.

Im więcej życia, tym lepiej człowiekowi żyć. Lepiej, mimo że czasem trudniej. Lepiej i zarazem godniej. W tym jest chyba największy powód, by nie ustawać w szukaniu. By w miarę upływania czasu coraz lepiej rozumieć sens swego pobytu w czasie. Bierzemy w ten sposób odwet na przemijaniu. Wprawdzie odbiera nam ono coraz nowe chwile, musi jednak płacić tę cenę, że im dalej się posuwamy w czasie i rozumieniu, tym bardziej chwile są dojrzałe i pełne życia.

**Ks. Witold Marciszewski**

PAUL CHAUCHARD

# RACJONALIZM NAUKOWY I RACJONALIZM CHRZEŚCIJAŃSKI

## ROZUM I WIARA

Podobnie jak cała filozofia, poznanie naukowe odwołuje się do rozumu [1]. Propaganda materialistyczna stoi na stanowisku, że umysłowość naukowa jest racjonalistyczna — co jest słuszne — i przeciwstawia ją umysłowości religijnej, która miałaby być zaprzeczeniem rozumu, uznaniem tego, co niezrozumiałe, irracjonalne, niepoznawalne, wiarą w możliwość istnienia rzeczy uznanych przez doświadczenie za niemożliwe do istnienia, pewnego rodzaju magią, która pozwala wierzącemu sądzić, że prawa natury zmieniają się stosownie do jego modlitw.

Nader zastanawiające jest zobaczyć, czym była reakcja spirytualistyczna przeciw naukowemu racjonalizmowi. Ten ostatni nie był jakimś nadużyciem rozumu, lecz ograniczeniem umysłowości człowieka poprzez odrzucenie, na skutek ciasnego kultu rozumu, wszystkiego, co nie było rozumem. Otóż wydaje się, że spirytualiści zgodzili się na tę krytykę materialistyczną sprowadzającą pierwiastek religijny do pierwiastka uczuciowego. Z tego, że nauka nie była dokładna, z tego, że naukowcy zbyt dużo chcieli wyciągnąć z nauki jeszcze niedojrzałej, spirytualiści wyprowadzili wniosek, że nauka i rozum nie są w stanie wytłumaczyć rzeczywistości. Nie zważając na to, co stanowi samą istotę człowieka, zaczęto wysuwać na czoło czynnik irracjonalny. Bergson, który słusznie podkreślał rolę tego wszystkiego, co jest w nas nieracjonalne, a zwłaszcza rolę intuicji, nie miał racji, kiedy pomniejszał znaczenie rozumu, którego zadaniem jest właśnie oceniać wartość intuicji. W ten sposób coraz bardziej podpadano pod krytykę racjonalistyczną religii i zapominano, że religia to nie uczucie czy fideizm, lecz wezwanie skierowane do rozumu człowieka.

---

[1] Rozdział z książki *La Foi savant chrétien*, „Wiara uczonego chrześcijanina".

Wobec tego musimy zdecydowanie głosić, że tym, co najbardziej podoba się umysłowości naukowej w teologii katolickiej, jest rola, jaką przyznaje ona rozumowi. Całkiem słusznie można by tomizm, którego głęboką zgodność ze współczesną nauką widzieliśmy wyżej, uważać za racjonalizm chrześcijański. Bóg nie jest misterium, w które się wierzy, ślepym uczuciem religijnym, duchem, który przemawia do serc naszych jakimś niezrozumiałym językiem. Możemy, unikając jakiegokolwiek antropomorfizmu, urobić sobie analogiczne pojęcie o Jego właściwościach, o Jego sposobie istnienia w świecie. Oczywiście, nie należy dowierzać zbyt prostym schematom, Bóg jest tym i czymś więcej zarazem, On nas nieskończenie przewyższa, ale przewyższając nas nie ma w sobie nic absurdalnego, czy irracjonalnego, co by się sprzeciwiało naszemu rozumowi. Powiemy raczej, że Bóg jest nadracjonalny, że jest harmonią i nieskończonym rozumem.

## WYJAŚNIENIA DOGMATYCZNE

Widzieliśmy, jak to umysłowość naukowa, spotykając w tej samej jednostce umysłowość wierzącą, nie może zadowolić się zwykłym zestawieniem obok siebie dwóch tych postaw. Nie jest możliwe, aby wiara była środkiem do zapychania pustych miejsc nauki, aby nie doszło do wzajemnej konfrontacji nauki i wiary, aby racjonalizm naukowy ograniczył się do jednej dziedziny zostawiając resztę sentymentalizmowi czy pobożności odciętej od rozumu. Wręcz przeciwnie, kosmologia naukowa wymaga scalenia z racjonalną kosmologią religijną. By zachować wiarę, naukowiec wymaga ścisłości. Trzeba mu wyjaśnić, w jaki sposób Bóg ingeruje w rzeczywistość, trzeba wyjaśnić mu akt stwórczy. Wydaje się zatem, że naukowiec wierzący, który chce zachować jedność w swym życiu, musi stać się częściowo teologiem, albo raczej żądać od specjalistów teologii wyjaśnień. Wiara jego nie pochodzi z rozumowania, lecz z łaski Boga, który daje mu się poznać, ale rozum jego nie zadowoli się, jeśli będzie go coś szokować w dziedzinie religijnej. Tajemnica istnieje — to fakt, ale trzeba otoczyć ją pewnym światłem. W przeciwieństwie do liberalizmu protestanckiego, w którym każdy urabia sobie dość swobodne pojęcie Boga odrzucając ścisłe dogmaty, wiara katolicka tworzy racjonalną budowlę, która — cokolwiek by o tym powiedziano — w sposób szczególny odpowiada ścisłym wymaganiom umysłowości naukowej.

A jednak dość wyraźnie przeciwstawiono umysłowość dogmatyczną i umysłowość naukową. Byłoby śmieszne mieszać ze sobą te dwie dziedziny. Naukowiec daleki jest od dogmatyzowania czego-

kolwiek, a teolog nie przeprowadza eksperymentów. Istnieje jednak pewna analogia pomiędzy przemijającymi teoriami naukowymi, przyjętymi przez ogół badaczy i opartymi o rzeczywistość dostrzegalną, zmysłową, a zdefiniowanymi dogmatami religijnymi, zagwarantowanymi przez Kościół na podstawie rozumowej obróbki danych Objawienia przez teologów. Dogmat nie jest bynajmniej niepojętą tajemnicą, lecz wezwaniem do rozumu celem rozjaśnienia czegoś, co nas przewyższa. Jeśli to przyjmujemy, to dzieje się to nie na skutek zwykłego poddania się, lecz dlatego, że rozumiemy albo przynajmniej odczuwamy całą prawdę tego, dlatego że dostrzegamy aspekt racjonalny tego, zgodność z rzeczywistością oraz fakt, że chodzi tu o coś, co nas nieskończenie przewyższa. Naukowiec, który wzdryga się przed fideizmem i rezygnacją z rozumu, nawet w dziedzinie religijnego obrazu świata, może całkowicie czuć się racjonalistą, a nawet niezależnym w swej myśli, „wolnomyślicielem" w swym osobowym uznaniu tego, co przedstawiają mu teologowie z aprobatą Kościoła, zapewniającego o obiektywności i zgodności z danymi Objawienia. Przyjmie następnie wezwanie Kościoła, by nie uważać dogmatu za całkowite wyjaśnienie. Bóg, którego tak jasno tłumaczy Tomaszowa dialektyka miłości Trójcy świętej, jest zarazem Bogiem, o którym można powiedzieć, że „nie istnieje" w ludzkim znaczeniu bytowania. Mistycy odczuwali Go jako obecność, która jest nieobecnością wszystkiego, co zwykłe, nie dającą się określić i sformułować. Istnieją dwie fazy w akcie wiary: faza modlitwy i sformułowanej refleksji, rozumu i zrozumienia, oraz okres głębokiego i niewysłowionego zjednoczenia z Bogiem. Rozum milczy, ponieważ wie, że może milczeć.

## FAŁSZYWE DOWODY NA ISTNIENIE BOGA

Istnieje cała apologetyka religijna, która wydaje się absolutnie nie do pogodzenia z wiarą uczonego, a jednak dość często bronią jej wierzący ludzie nauki. Podobnie jak chciano umieścić wolność człowieka w drobnych odstępstwach od determinizmu, które faktycznie nie istnieją, bo wolność nie występuje na tej płaszczyźnie, tak też usiłuje się przenieść Boga w sferę irracjonalności świata. Jeśli tylko czegoś się nie rozumie, jeśli nauka waha się z daniem odpowiedzi, za każdym razem mówi się o tajemnicy, o czymś niepoznawalnym, o Bogu. Głosi się, że nauka nie może poznać wszystkiego w swej dziedzinie; z zapałem czyni się poszukiwania czegoś, co miałoby sprzeciwiać się prawom materii. Życie wymaga jakiejś siły czy energii witalnej. Lecomte du Noüy twierdzi, że pojawienie się życia z materii nieożywionej jest nieprawdopodobne i chce tym sa-

nym udowodnić magiczne pchnięcie palca Bożego zapominając, że jego rozumowanie miałoby wartość jedynie w tym wypadku, gdyby trzeba było przejść bezpośrednio od prostych cząsteczek do komórki. Usiłuje on wykazać sprzeczność życia z zasadą Carnota, podczas gdy twór żywy nie jest sprzeczny z nią bardziej, niż maszyna parowa. Wydaje się, że powszechny determinizm Laplace'a sprzeczny jest z Bogiem i wolnością człowieka. Skoro tylko mikrofizyka w swym zaślepieniu idealistycznym stwierdzi istnienie odchyleń od determinizmu, natychmiast powiadają nam, że odtąd wiara w Boga jest możliwa. Duhamel opowiadał, że Nicole miał się nawrócić opierając się na fakcie istnienia czegoś irracjonalnego w tworze żywym.

Dla mnie osobiście Bóg bardziej okazuje się w harmonii natury, w fakcie, na który z największym zdumieniem wskazywał Einstein, że wszystko jest zrozumiałe. Bóg, odpowiedzialny za prawa świata stworzonego, nie istnieje w czymś wyjątkowym, irracjonalnym i niepoznawalnym. Nie możemy tworzyć sobie uproszczonego obrazu świata, który również przekracza nasz rozum i nasze możliwości analityczne. Do tego w gruncie rzeczy sprowadza się spór o indeterminizm. Chcielibyśmy do dziedziny mikrofizyki zastosować pojęcia fizyki zwykłej. Teraz dochodzimy do bardziej obiektywnego pojęcia materii, przez to nie zobaczymy jednak lepiej ani Boga, ani wolności człowieka. Wszystko jest w stanie stwarzania i Bóg jest odpowiedzialny za wszystko, zarówno za prawa jak i za przypadkowy zbieg okoliczności czy też za wolność człowieka. Jeśli istnieje w świecie coś absurdalnego i irracjonalnego, to dzieje się tak dlatego, że świat jest jeszcze niewykończony — człowiek ma za zadanie wykończyć go — i stał się absurdalny i pozbawiony związku przez grzech człowieka, ponieważ znaczna część nieporządku świata zależy od grzechu człowieka. Nie można odpowiedzialności za ten stan rzeczy przenosić na Boga, ale też nie można stąd wnioskować o Jego istnieniu. Tajemnica istnieje, ale przejmuje nas ona jeszcze bardziej wobec wspaniałości wszechświata i jego harmonii. Wyczuwamy tajemną i ukrytą obecność jedynie dlatego, że wszystko dokonywa się na jawie. Nieporządek i irracjonalność dają się nam odczuć wyraźniej w zestawieniu z porządkiem i ogólną harmonią.

## METAFIZYCZNE BRAKI NAUKI

Dajmy spokój z chęcią udowodnienia istnienia Boga na płaszczyźnie naukowej, zarówno z praw jak i braków nauki. Braki te związane są z aktualną niemocą człowieka, niemocą być może chwilową. Teoretycznie rzecz biorąc, nie ma dla nauki nic niepoznawalnego,

ale nie powiedziano, że jesteśmy w stanie poznać wszystko, co się odnosi do natury (J. Rostand).

Przeciwnie, w kosmologii naukowej można całkiem słusznie widzieć pewne dojście, pewną przynależność do innej płaszczyzny, która, jak to powiedzieliśmy, nie niszczy ani autonomii materii, ani wolności człowieka. Nie istnieje żadna granica zasięgu dla nauki i związku jej wyjaśnień, jakie się łączą. Istnieje natomiast niezdolność nauki do przejścia na płaszczyznę metafizyczną. W celu wyciągnięcia wniosków dla usprawiedliwienia metafizyki nie korzystajmy z celowości faktu, oczywistej w świecie biologii, jako podstawy fizjologii, badania funkcji. Celowość ma również swe wytłumaczenie fenomenologiczne przez autokoordynacje fizykochemiczne. Umiemy jednak ponad wyjaśnieniem naukowym dostrzec właściwe miejsce wyjaśnienia metafizycznego.

Skoro nauka jest wyjaśnieniem, porusza również problemy, których sama nie może rozwiązać, jak problem własnego istnienia, problem racji wszystkich rzeczy. Tajemnica tkwi właściwie w nieobecności tajemnicy, w zdolności umysłu ludzkiego do zrozumienia rzeczywistości; w racjonalności, która jest nadracjonalnością; w ograniczeniu, które jest wezwaniem do nieskończoności. Jak to świetnie wyraził Termier: „Nauka jest heroldem Nieskończoności, zwiastunem tajemnicy. Nauka wywołuje tajemnice, a nie wyjaśnia ich; cała pełna jest zagadek, które w większości wypadków nie dadzą się rozwiązać, a które nie są na tyle niejasne, byśmy mogli być obojętni wobec nich, i które kuszą nas półcieniem pełnym iskier, w którym widzimy je w ciągłym ruchu... Nauka istnieje po to, by dać poznać człowiekowi sens tajemnicy. Ale do tego, by to zrozumieć, trzeba zbadać granice dziedziny nauki i sięgnąć wyżej do świata metafizyki. Nie chce tego spróbować wielu ludzi, nawet największych uczonych.

„Nauka wywołuje tajemnice; nauka szepce człowiekowi do ucha wyrazy zapoznane, które on poznaje i rozumie; nauka inicjuje i inspiruje, istnieje po to, by pokazać człowiekowi drogę do jego prawdziwej ojczyzny, by go poprowadzić aż do brzegów oceanu metafizyki".

Dogmat jest rzeczywistością przeżyciową, nie tylko jest przewodnikiem i światłem dla wiary, lecz również jest pomocą w zrozumieniu stosunków pierwiastka duchowego i materialnego. Dogmat Trójcy świętej, ukazujący Boga nie jako coś statycznego, lecz jako wytrysk miłości, przedstawia nam tajemnicę owej „trójjedni". Może nam pomóc do zrozumienia, że nasz ludzki sposób liczenia nie da się łatwo zastosować do rzeczywistości duchowych. W ten sam sposób Stwórca i stworzenie nie stanowią ani czegoś jednego, ani

dwóch, nie są zlani ze sobą ani rozdzieleni, Bóg nie jest od nas oddzielony, będąc jednak różny. Bóg jest w nas czymś bardziej wewnętrznym niż my sami, a niemniej pozostaje Bogiem transcendentnym.

## KRYTYKA MODERNIZMU

Uczony katolicki, jeśli usiłuje żyć swą wiarą i posługiwać się nią w celu lepszego zrozumienia rzeczywistości, a swą wiedzą w celu lepszego zrozumienia swej wiary — nie czuje się odosobniony i może bez trudności i wahania być w pełni członkiem Kościoła. W przeciwstawieniu do niektórych ludzi wierzących, dla których posłuszeństwo jest rzeczą czysto zewnętrzną, jego przywiązanie do dogmatu jest czymś osobistym i głęboko wewnętrznym, ponieważ zrozumiał on całą prawdę dogmatu i nie dał się zwieść fałszywym obrazom, jakie można nadać dogmatom. Nic tak bardzo nie sprzeciwia się umysłowości uczonego katolickiego, jak umysłowość modernistycza, krytyka dogmatu i żądanie dla siebie wolności krytyki.

Powierzchowne poznanie implikacji nauki kazało niegdyś uwierzyć w oddźwięk odkryć naukowych, powodujących rozwój wiary, celem dostosowania jej do świata współczesnego, podczas gdy krytyka historyczna usiłowała oddzielić dogmat od Objawienia. Wszystkie te usiłowania modernistów przeżyły się. Podobnie jak zrozumiano, że wyjaśnienie na przestrzeni wieków nie zmienia nic z istoty wiary, tak też jeszcze łatwiej było wykazać, że wnioski dogmatyczne w niczym nie krępują rozwoju naukowej koncepcji świata. Nie ma żadnego związku między krytyką, jakiej Luter poddał pewne zwyczaje Kościoła, a wnioskami dogmatycznymi, jakie wyprowadził. Dziwi nas to, kiedy czytając *Rzym* Zoli widzimy, jak młody ksiądz, domagający się pewnego polityczno-socjalnego uwspółcześnienia Kościoła, wiąże to wszystko w sposób jak najbardziej zagmatwany z postulatem pewnych zmian dogmatycznych, wymaganych rzekomo przez naukę. Dziś można być, a nawet trzeba być tak współczesnym, o ile to tylko możliwe, nie będąc w niczym „modernistą". Światopogląd naukowy, który tak doskonale współistnieje z teologią dogmatyczną, nie wysuwa pod jej adresem żadnych nieuzasadnionych roszczeń. Domagać się, aby nie mieszano niezmiennej istoty dogmatów z ich niezgodnym z nauką oparciem o filozofię idealistyczną, znaczy zgadzać się z najbardziej prawowitą tradycją, z tradycją św. Tomasza z Akwinu.

**Paul Chauchard**
Tłum. Bogdan Kupis

THOMAS MERTON

# NIKT NIE JEST SAMOTNĄ WYSPĄ

## IV.
## CZYSTOŚĆ INTENCJI

Gdyby Bóg był, jak ja, tylko bytem zależnym, spełnianie Jego woli byłoby równie mało ważne, jak pójście za moim własnym upodobaniem. Nasze szczęście polega jednak na spełnianiu woli Boga. Ale prawdziwą istotą tego szczęścia nie jest jedynie ugoda tych dwóch woli. Ono leży w zjednoczeniu z Bogiem. A to zjednoczenie, które nas uszczęśliwia w Bogu, powinno w ostatecznym wyniku stać się czymś o wiele głębszym od ugody.

2. Przede wszystkim nie mówmy zbyt łatwo o woli Bożej. Jest to święta i głęboka tajemnica, a fakt, że nasze codzienne życie jest w niej zatopione, nie powinien wpływać na niedocenianie jej świętości. Mieszkamy w woli Bożej jak w świętym przybytku. Ona jest obłokiem ciemności, otaczającym Jego bezpośrednią obecność. To jest tajemnica, w której Jego boskie życie i nasze życie stworzeń stają się „jednym duchem", gdyż, jak mówi święty Paweł: „A kto łączy się z Panem, jest z Nim jednym Duchem" (I *Kor.* 6, 17).

Dla wielu osób religijnych pojęcie woli Boga stało się tak powszednie, że aż to spoufalenie się z nim przemieniło się w rodzaj pogardy. Pod jej wpływem ludzie zapomnieli, że wola Boga jest czymś więcej niż pojęciem. Jest straszliwą, transcendentalną rzeczywistością, tajemną mocą udzielaną nam od chwili do chwili w tym celu, aby stała się życiem naszego życia i duszą naszej duszy. Jest żywym płomieniem samego Ducha Bożego, w którym płomyk naszej duszy może — jeżeli tylko zechce — igrać jak tajemniczy anioł. Wola Boga nie jest abstrakcją ani maszyną, ani ezoterycznym systemem. Jest w życiu ludzkim konkretną żyjącą rzeczywistością i nasze dusze są stworzone, aby palić się jako płomyczki w obrębie jej płomienia. Wola Boga nie jest statycznym punktem centralnym, przyciągającym do siebie na ślepo nasze dusze. To raczej wszędzie działająca potęga twórcza, która nadaje życie, byt i kierunek

wszystkiemu, co istnieje, a przede wszystkim kształtuje i stwarza pośród dawnego swego dzieła cały nowy świat: Królestwo Boże. To, co nazywamy „wolą Boga", jest strumieniem Jego miłości i mądrości, który kieruje i rządzi wszystkimi wolnymi i koniecznymi elementami, porusza motory i jest przyczyną przyczyn, prowadzi prowadzących i rządzi rządzącymi, tak że nawet ci, co Mu się opierają, nieświadomie spełniają Jego wolę. W Swoich działaniach Bóg układa wszystko, czy to dobre, czy złe, ku dobru tych, którzy Go znają, szukają i starają się poddać swoją wolność posłuszeństwu Jego zamiarom. Wszystko, co w ukryciu dzieje się za wolą Boga, dzieje się dla Jego chwały i dobra tych, których wybrał i dopuścił do jej uczestnictwa.

3. Czy mam zadowolnić się spełnianiem woli Boga dla mojego własnego dobra?

Lepiej jest być posłusznym Jego woli współdziałając z nią choćby słabo, ale z rozmysłem i świadomie, niż robić to na ślepo, niechętnie i jakby wbrew własnej woli. Nie zacieśniajmy jednak naszych wyobrażeń o doskonałości do samolubnego posłuszeństwa, spełniającego wolę Bożą jedynie dla własnej korzyści. Nie upatrujmy prawdziwego szczęścia w innej nagrodzie niż w zjednoczeniu z Bogiem. Jeżeli będziemy szukać innej nagrody niż samego Boga, może ją nawet dostaniemy, ale nie będziemy szczęśliwi.

Szukanie tajemnicy czystej intencji nie wymaga jednak wyrzeczenia się wszelkich własnych korzyści. Będzie ona dostatecznie czysta, gdy utożsamimy naszą korzyść z chwałą Boga i zobaczymy, że nasze szczęście polega na spełnianiu Jego woli, gdyż ona jest dobra i zawsze sprawiedliwa. W celu uzyskania tej czystej intencji nie rezygnujemy z wszelkiego zamiaru szukania własnego dobra, tylko po prostu szukamy go tam, gdzie je naprawdę można znaleźć. Czysta intencja identyfikuje nasze szczęście z ogólnym dobrem wszystkich umiłowanych przez Boga. Szuka swojej radości w Jego woli, pragnącej dobra wszystkich ludzi, aby się w nich objawiła Jego chwała.

Tak więc czystość intencji jest jednocześnie najskuteczniejszym sposobem szukania własnej korzyści i własnego szczęścia.

4. Nie posiadam czystej intencji, jeśli poddaję się woli Boga przekładając nad nią jednocześnie własną wolę i, co za tym idzie, oddzielam jedną od drugiej. Pozostawia mi to wybór pomiędzy dwoma korzystnymi wyjściami: spełnieniem woli Bożej i pójściem za moją własną. Nieszczera intencja nie jest roztropna, ponieważ kładzie na przeciwległych szalach wagi prawdę i ułudę; wybiera

pomiędzy rzeczywistym i pozornym dobrem, tak jak gdyby one miały tę samą wartość.

Przy czystości intencji widzę, że wola Boga ma zawsze dobro na celu. W przeciwnym razie wyznając teoretycznie, że Bóg chce powszechnego dobra, w praktyce jednak wątpię czy to, czego chce dla wszystkich, jest zawsze zgodne z tym, co dla mnie samego jest najlepsze. A więc człowiek pozbawiony czystej intencji zmuszony jest z powodu swej słabości i braku rozwagi do osądzania woli Bożej, zanim się jej podda. Jest skrępowany i nie może jej wypełniać z doskonałą wielkodusznością. Pomniejsza swoją miłość i posłuszeństwo robiąc kompromis między wolą Boga i swoją własną. W rezultacie wola Boga przedstawia dla niego różną wartość: większą, jeżeli jest po jego myśli, mniejszą, gdy nie daje mu bezpośredniego zadowolenia, a żadną, jeżeli żąda od niego wyrzeczenia się własnych, egoistycznych korzyści.

5. Tylko przy czystej intencji człowiek może być roztropny i mieć jasne widzenie rzeczy. W przeciwnym razie zawsze waha się i jest ślepy. Szarpiąc się między dwoma przeciwnymi sobie biegunami, nie jest w stanie powziąć prostych i jasno określonych decyzji. Musi dwa razy więcej wszystko obmyślać od człowieka szukającego wyłącznie woli Bożej, gdyż liczy się jednocześnie z wolą własną. Nie może być szczęśliwy, bo nie ma szczęścia bez wewnętrznej wolności, a tylko wtedy jesteśmy wolni i możemy bez obawy robić to co nam się podoba, gdy nic nam się nie podoba poza wolą Boga.

6. Człowiek nie mający czystych intencji nawet czasem nie zdaje sobie sprawy, że sam siebie oszukuje. Oślepiony egoizmem nie dostrzega własnej ślepoty. Rozdarcie pomiędzy wolą Boga a jego wolą nie jest wcale bijące w oczy. Nie wymaga bezpośredniego wyboru między dwiema jasno postawionymi alternatywami, ale raczej pogrąża go w zamęt wątpliwych decyzji i w wir różnych możliwości. Gdyby taki człowiek miał na tyle wewnętrznego pokoju, by móc usłyszeć głos sumienia, dowiedziałby się od niego, że naprawdę nie wie, co robi. Uświadamia sobie jednak niejasno, że gdyby lepiej poznał samego siebie, trudniej byłoby mu się oszukiwać. Czuje, że idzie na ślepo za swoimi samolubnymi pomysłami pod pokrywką powodów, których nie starał się dokładnie zbadać. Właściwie to nawet nie pragnie ich zgłębiać, bo wówczas mógłby się przekonać, że jego wola i wola Boga były sprzeczne z sobą. Mógłby zobaczyć, że nie ma dla niego innej alternatywy jak tylko wypełnić wolę Bożą, a na to właśnie nie chce się naprawdę zdecydować.

7. Świętość nie polega jedynie na wypełnianiu woli Boga, ale na tym, by rzeczywiście chcieć i pragnąć tego, czego On chce. Bo świętość polega na zjednoczeniu z Bogiem, a nie wszyscy czyniący Jego wolę są z nią naprawdę zjednoczeni. Wszak nawet ci, którzy grzeszą, przyczyniają się przez skutki swoich grzechów do jej wypełnienia. Ale ponieważ grzeszą, więc chcą formalnie tego, czego Bóg nie chce. Człowiek może także grzeszyć przez to, że nie chce tego, czego Bóg od niego żąda. W obu wypadkach może wypełniać Jego wolę — sam chcąc czegoś zupełnie innego.

Niekoniecznie trzeba więc znać wolę Boga, żeby ją wypełniać. Człowiek może żyć jak zwierzę lub drzewo i spełniać ją przez całe życie, nigdy sobie z tego nie zdając sprawy. Ale jeżeli mamy chcieć tego, czego On chce, musimy zacząć poznawać Jego wolę, a przynajmniej pragnąć jej poznania.

Jeżeli Stwórca dał mi rozum, to chce, abym pojął chociaż cośkolwiek z Jego zamiarów wobec mojej osoby i mógł przez to wejść w Jego plany łącząc się z nimi dobrowolnym i rozumnym współdziałaniem. Nie wolno mi więc zamknąć oczu i tylko chcieć, „cokolwiek Bóg chce", nie przypatrując się w ogóle Jego działaniu.

Prawda, że nie zawsze wiemy co jest wolą Bożą wobec nas. Może nawet wiemy to rzadziej niż przypuszczamy. Nie znaczy to jednak, żebyśmy nie starali się jej poznać. Bóg chce, żebyśmy Mu byli posłuszni we wszystkim, co nam nakazuje, żebyśmy nie robili nic z tego, czego nam zabrania, żebymy chcieli wszystko, czego nam każe pragnąć, a odrzucili wszystko, co każe nam odrzucić. Potem już powinniśmy rozwiązywać wszystkie inne problemy konfrontując je ze znanymi nam już Jego przykazaniami, a w razie niepewności działać w świetle tego co niewątpliwie jest Jego wolą.

8. Jak poznać na czym polega wola Boga w moim życiu? Zanim Stwórca każe mi cokolwiek robić, przede wszystkim chce, abym i s t n i a ł. To, co czynię, musi zależeć od tego, kim jestem. Tak więc moje istnienie z samej swojej natury zawiera już cały kodeks praw i sposobów postępowania zamierzonych dla mnie przez Boga, który chciał, abym b y ł.

Moja rozumna natura jako wolnej i myślącej istoty wymaga, abym w swoich poczynaniach kierował się nie ślepym instynktem, ale intelektem i wolnym wyborem. Bóg chciał, abym był człowiekiem. Odpowiedzią mojego człowieczeństwa na Jego boski rozkaz jest akt wolnej woli; więc z mojej strony podstawowym hołdem dla tej woli Stwórcy powinno być pragnienie, ażeby stać się tym człowiekiem, którym On mi być przeznaczył.

Każdy z nas jest prawdziwie człowiekiem tylko wtedy, kiedy zgadza się żyć jako syn Boży. To przyzwolenie zawiera w sobie świadomość boskiego dziedzictwa: „A jeśli (jesteśmy) synami, to i dziedzicami Bożymi, a współdziedzicami Chrystusa" (*Rzym.*, 8, 17).

Bóg chce, żebyśmy żyli nie tylko jako istoty rozumne, ale jako „nowi ludzie", odrodzeni przez Ducha świętego w Chrystusie. Jest Jego wolą, żebyśmy sięgnęli po nasze dziedzictwo i odpowiedzieli Jego powołaniu nas na synów Bożych. Urodziliśmy się jako ludzie bez naszej zgody, ale przyzwolenie na godność synów Bożych musi być dane przez naszą własną wolę. Jesteśmy obowiązani się nauczyć, na czym polega to przyzwolenie, i wtedy odkrywamy, że jest ono aktem wiary w Chrystusa, mocą Którego przyjmujemy do serca Ducha Bożego. Bo to Duch święty jest Tym, Który czyni z nas Synów Bożych, usprawiedliwiając Swoją obecnością i Swoją miłością nasze dusze i dając nam odpowiednią do tej godności moc życia i działania. „A sam Duch daje świadectwo duchowi naszemu, żeśmy Synami Bożymi" (*Rzym.*, 8, 16).

To boskie dziedzictwo, do którego dopuszcza nas Bóg Ojciec w Duchu Swej miłości, to po prostu życie Słowa wcielonego w naszych duszach. Jeżeli chcemy żyć jako synowie Boga, musimy odtworzyć w naszym życiu życie i miłość Jego jednorodzonego Syna. Trzeba nam więc żyć według przykazań, rad i według ducha Jezusowego. A na to musimy badać Pismo święte i zrozumieć Ewangelie, ażeby uświadomić sobie, kim jest Jezus i jakie są Jego przykazania.

Oprócz tego powinniśmy Go szukać tam, gdzie możemy Go znaleźć żyjącego wśród nas na ziemi — w Królestwie, które przyszedł ustanowić, to jest w Jego Kościele. Powinniśmy słuchać Jego głosu nie tylko poprzez Pismo święte, ale także poprzez autorytet, który — jak czytamy w tym Piśmie — Chrystus sam ustanowił nad nami, ażeby on nami rządził i uświęcał nas dając nam Jego światło, Jego moc i Jego świętość. Wszak to do Apostołów i ich następców Jezus wyrzekł te słowa: „Lecz Pocieszyciel, Duch święty, Którego Ojciec pośle w Imię Moje, On was wszystkiego nauczy i przypomni wam wszystko, cokolwiek wam powiedziałem" (*Jan*, 14, 26).

Otrzymujemy Ducha świętego przez Kościół i jego sakramenty. Kościół, sam prowadzony i ożywiony przez Ducha Jezusowego, kształtuje Chrystusa w naszych duszach. Daje nam Jego życie udzielając nam Ducha świętego, ażebyśmy Go poznali tak, jak Go zna Kościół i byli z Nim tak jak On zjednoczeni w związku doskonałej miłości i w mądrości kontemplacji.

Kiedy Duch Boży zamieszka w naszym sercu, zostaniemy przynagleni miłością Chrystusową do życia w poświęceniu dla bliźnich

i wyrzeczeniu się siebie, na podobieństwo Jezusa, Który rzekł: „A kto nie dźwiga krzyża swego i nie idzie za mną, nie może być uczniem moim" (*Łuk*, 14, 27).

9. Duch Boży objawia się w naszych sercach budząc w nas świadomość miłości Boga dla nas, która dała nam się poznać w Jego Synu, Jezusie Chrystusie, i wskazując nam, jak zachowywać Jego przykazania. „W tym się okazała miłość Boża ku nam, że Bóg zesłał na świat Syna Swego jednorodzonego, abyśmy przezeń żyli... A ducha Bożego rozpoznać można po tym: każdy duch, który wyznaje, że Jezus Chrystus zjawił się w ciele, z Boga jest... Przez to rozpoznajemy ducha prawdy i błędu... Każdy, kto miłuje, z Boga narodzony jest. Kto nie miłuje, nie zna Boga, bo Bóg jest miłością" (I *Jan*, 4: 9, 2, 6, 7, 8).

Przede wszystkim Duch święty uczy nas żyć nie według ciała, ale według miłości Bożej: „Jeśli bowiem według ciała żyć będziecie, pomrzecie, ale jeśli duchem sprawy ciała umartwicie, żyć będziecie". (*Rzym.*, 8: 13). „A jawne są uczynki ciała, takie jak porubstwo, nieczystość, bezwstyd, rozpusta, bałwochwalstwo, gusła, nieprzyjaźnie, swary, zawiści, gniewy, zwady, niesnaski, odstępstwa, zazdrości, zabójstwa, pijaństwa, obżarstwa i tym podobne, o których mówię wam jak i przedtem mówiłem, że ci, którzy takich rzeczy się dopuszczają, królestwa Bożego nie dostąpią" (*Gal.*, 5: 19—21).

Jeżeli zachowamy w sercu Ducha Bożego, to będziemy żyli według Jego prawa miłości, zawsze skłonni raczej do pokoju niż do zwady, do pokory niż do zarozumiałości, do posłuszeństwa niż do buntu, do czystości i wstrzemięźliwości, do prostoty, ciszy i spokoju, do siły, wielkoduszności i mądrości, do roztropności i wszystko obejmującej sprawiedliwości i będziemy kochać bliźnich więcej niż siebie, gdyż tak nam nakazał Jezus, „żebyśmy się wzajemnie miłowali, jako i On nas umiłował" (*Jan*, 15, 12).

Do tego wszystkiego nie można dojść bez modlitwy; do niej musimy się więc w pierwszym rzędzie zwrócić, nie tylko aby rozpoznać wolę Boga, ale przede wszystkim żeby otrzymać łaskę wypełnienia jej całą mocą naszego dążenia.

**10.** Ta wola Boga, którą sam Duch Boży daje nam poznać w skrytości naszej najgłębszej istoty, musi pozostać dla nas taką samą tajemnicą jak i Bóg. Nasze pragnienie zbadania tej woli zawiera w sobie raczej dążenie do rozpoznania pewnych sygnałów tej tajemnicy niż do wniknięcia do głębi w jej istotę. Jeżeli nie uświadomimy sobie tej różnicy, nie otoczymy należytą czcią tajemnicy woli Bożej. Będziemy sądzić jej niewidzialną rzeczywistość

po widomych i czasem nawet mizernych znakach, wskazujących, gdzie mamy jej szukać.

Mówiąc o woli Boga mamy zwykle na myśli jakiś rozpoznawalny jej znak. Ale drogowskaz pokazujący drogę do dalekiego miasta nie jest samym miastem, a niekiedy znaki wytyczające dojazd do wielkiej stolicy są same w sobie niepokaźne i znikome. Musimy jednak iść za ich wskazaniem, jeżeli chcemy dotrzeć do celu podróży.

Wszystko, co istnieje i co się zdarza, daje świadectwo woli Boga. Inną rzeczą jest jednak zobaczenie jakiegoś sygnału, a inną jego właściwa interpretacja. Pierwszym naszym obowiązkiem jest brać te znaki za to, czym one są w rzeczywistości, bo jeśli nie będziemy ich uważać za wskaźniki czegoś, co je przerasta, to w ogóle nie spróbujemy ich interpretować.

Z wszystkich rzeczy i zdarzeń oznajmiających światu wolę Boga tylko niewiele może być interpretowanych przez umysł ludzki, a z nich jeszcze mniej znajduje człowieka zdolnego do ich zrozumienia i wytłumaczenia. Tak więc tajemnica woli Boga staje się dla nas podwójnie tajemniczą dla znaków zasłaniających ją przed naszymi oczami. Ażeby choć cośkolwiek ją poznać, musielibyśmy w jakiś sposób uczestniczyć w wizji proroków, to jest ludzi zawsze uczulonych na boskie światło ukryte za nieprzezroczystą zasłoną przedmiotów i zdarzeń, i widzących przebłyski tego światła tam, gdzie inni dostrzegali jedynie zwykły bieg wypadków.

Chcąc jednak za gwałtownie wdzierać się w otaczającą nas tajemnicę możemy stracić to poszanowanie, jakie mieli dla niej prorocy, i zamienić je na bezczelność wróżbitów. Zachowujmy milczenie w obliczu tych znaków, których sens jest dla nas zakryty. W przeciwnym razie zaczniemy podstawiać uparcie pod wszelkie zjawiska nasze zabobonne interpretacje aż do wyprowadzania wniosków z liczby stopni wiodących do drzwi domu, z karty wyciągniętej z talii, z cienia drabiny lub lotu ptaków. Wola Boga nie jest tak tanią tajemnicą żeby można ją było otworzyć takim kluczem!

Niemniej istnieją i takie znaki, które każdy powinien rozumieć. Muszą one być łatwe do zobaczenia i odczytania i są też istotnie bardzo proste. Ale zjawiają się rzadko i jest ich niewiele. Wskazują nam jasno drogę naprzód, ale tylko na parę kroków. Kiedy je już zrobiliśmy, co dalej? Trzeba nauczyć się duchowego ubóstwa w odnoszeniu się do tych wyraźnych znaków, brać je tak, jak się nam pojawiają, nie prosić o nic więcej niż o to, co nam jest koniecznie potrzebne i nie nadawać im większego znaczenia, niż one rzeczywiście posiadają.

Jeżeli mam poznać wolę Boga, muszę mieć odpowiednią postawę wobec życia. Powinienem wpierw zrozumieć, czym jest życie i jaki jest cel mojej egzystencji.

Można powiedzieć, że istnieję, ażeby zbawić moją duszę i przyczynić się do chwały Bożej. Z równą słusznością mogę oświadczyć, że w tym celu jestem posłuszny pewnym przykazaniom i stosuję się do pewnych rad. Ale nawet wiedząc to wszystko, a poza tym znając także całą teologię moralną, etykę i prawo kanoniczne, mogę przejść przez życie trzymając się pewnych wskazówek woli Bożej, a nie zdobywając się nigdy na całkowite oddanie się Bogu. A przecież w ostatecznym wyniku na tym właśnie polega treść i znaczenie Jego woli. On nie potrzebuje naszych ofiar, żąda nas samych. I jeżeli nakazuje nam pewne akty posłuszeństwa, to nie dlatego, żeby ono miało być początkiem i końcem naszego rozwoju; jest jedynie jego początkiem. Miłość, zjednoczenie z Bogiem, przeobrażenie się w Chrystusa: oto prawdziwy koniec i cel.

Muszę więc przede wszystkim sobie uświadomić, że tym, czego Bóg żąda ode mnie, jestem ja sam. To znaczy, że Jego wola wobec mnie zmierza do jednego: do urzeczywistnienia, odkrycia i rozwinięcia w pełni mego „ja" — mego prawdziwego „ja" — w Chrystusie. I dlatego wola Boga tak często wyraża się w żądaniach poświęcenia i ofiary. Czemu tak? Bo żeby odnaleźć swoje prawdziwe „ja" w Chrystusie, muszę wyjść poza granice ciasnego egoizmu. Ażeby zachować życie, muszę je wpierw utracić. Bo moje życie w Bogu jest i może być jedynie niesamolubną miłością.

Mówiąc: „Albowiem, kto by chciał życie swe zachować, straci je. A kto by stracił życie swe dla Mnie, znajdzie je" (*Mat.* 16, 25). Jezus uczył nas wielkiej prawdy, że wolą Boga dla nas jest przede wszystkim, abyśmy odnaleźli siebie, nasze prawdziwe życie, albo — jak jest w tekście *Wulgaty* — odnaleźli nasze dusze. Wolą Boga jest nie tylko to, żebyśmy byli tymi osobami, którymi On nas chce mieć, ale także żebyśmy mieli udział w Jego stwórczym dziele i pomagali Mu w przeobrażeniu nas w te zamierzone przez Niego osobowości. Zawsze i w każdej okoliczności jest wolą Boga wobec mnie, abym kształtował swój własny los, wypracował własne zbawienie i wykuwał moje wieczne szczęście na tej drodze, jaką On mi przeznaczył. A ponieważ nikt nie jest samotną wyspą i wszyscy jesteśmy jedni od drugich zależni, nie mogę wypełnić woli Boga w moim własnym istnieniu, jeżeli nie pomagam zarazem świadomie innym ludziom do urzeczywistnienia jej w ich życiu. Jego wolą jest więc nasze uświęcenie i przeobrażenie w Chrystusie, a równocześnie nasza pełniejsza i głębsza integracja w społeczność ludzką. Rezultatem tej integracji nie ma być jednak roztopienie się

i zanik mojej osobowości, ale przeciwnie — jej potwierdzenie i udoskonalenie.

Wszystko, czego Bóg chce w moim życiu, zmierza do tego podwójnego celu: mojego udoskonalenia jako części powszechnej całości i jako poszczególnej osoby, stworzonej na obraz i podobieństwo Boże. Najważniejszą stroną wychowania człowieka jest ukształtowanie w nim sumienia, które byłoby zdolne zobaczyć tę wolę Boga we właściwym świetle i jako odpowiedź doprowadzić własną wolę do mocnych, roztropnych i pełnych miłości postanowień. Bo tak żyć to prawdziwa mądrość.

To spojrzenie na życie jako na wzrastanie w Boga, przeobrażenie się w Chrystusie i nadprzyrodzony pełny rozwój naszej osobowości w Jego mistycznym Ciele jest jedynym, które umożliwi nam rozpoznanie i właściwą interpretację woli Bożej. Bez takiej postawy wobec życia nie będziemy w stanie dojrzeć nawet najbardziej oczywistych jej przejawów, ukazanych nam jasno przez warunki codziennego życia. Obowiązki naszego stanu, potrzeby naszego otoczenia, różnorodne zadania wymagające naszej energii, naszej cierpliwości i naszego czasu — wszystko to w ciągu każdego dnia daje nam poznać wolę Boga i wskazuje nam drogę do urzeczywistnienia w Nim naszej osobowości i zatracenia siebie w czynnej miłości bliźniego. Ale faryzeusz rozcinający włos na czworo i szukający skomplikowanych wymówek od tych okazji niesamolubnego poświęcenia się dla innych, mimo teoretycznych i dogmatycznych rozważań na temat woli Bożej nigdy jej całkowicie nie wypełni, bo nigdy nie podda się naprawdę wpływowi boskiej miłości.

O takich ludziach mówił Bóg do proroka Izajasza: „Bo mnie od dnia do dnia szukają i chcą znać drogi moje, jakby naród, który sprawiedliwość czynił i sądu Boga swego nie opuścił; pytają mnie o sądy sprawiedliwości, chcą się do Boga przybliżyć: »Czemuśmy pościli, a nie wejrzałeś, poniżyliśmy dusze nasze a nie widziałeś?« — Oto w dzień postu waszego znajduje się wola wasza i wszystkich dłużników waszych pociągacie" (*Izaj.* 58: 2—3).

11. Otrzymawszy jakiś znak woli Boga jesteśmy zobowiązani do pójścia za jego wskazaniem. Powinniśmy to robić z czystą intencją wypełniając wolę Bożą dlatego, że ona jest dobra sama w sobie i równie dobra dla nas. Ale taka czysta intencja wymaga od nas czegoś więcej niż aktu wiary od czasu do czasu. Wymaga całego życia wiary, zupełnego oddania się niewidzialnym wartościom. Wymaga też stałej odwagi moralnej i heroicznej ufności w pomoc łaski Bożej. Ale przede wszystkim żąda od nas pokory i duchowego

ubóstwa aby móc posuwać się naprzód w mroku i niepewności, wśród których często nie mamy żadnego światła i nie dostrzegamy żadnego znaku.

12. Jeżeli świętość polega na tym, że chcę i wypełniam to, czego chce Bóg, to doskonała świętość wymaga doskonałej zgodności naszej woli z wolą Boga. Ale absolutna doskonałość w tej dziedzinie nie jest dostępna dla człowieka. Na to, ażeby w pełni złączyć się z Jego wolą, musielibyśmy ją poznać, tak jak Bóg ją zna. Nasza doskonałość wyraża się więc jedynie w mocnym postanowieniu czynienia tego, co jest dla nas niewątpliwie Jego wolą i w ogólnej postawie posłuszeństwa wobec wszystkiego, co nam z niej nie jest znane. Wymaga jednak przy tym możliwie najwyższych powodów takiego usposobienia.

Nie dosyć jest wypełniać wolę Boga dlatego, że jest nieunikniona. Nie wystarcza też chcieć tego, czego On chce, ponieważ taki jest nasz obowiązek. Powinniśmy wypełniać wolę Bożą dlatego, że ją kochamy. Ale człowiek, daleki od takiej miłości, pojmowałby źle doskonałość, gdyby chciał działać w zgodzie z tym jej stopniem, jakiego jeszcze nie posiada. Nie jest wolą Boga, żebyśmy byli jej posłuszni przedstawiając Mu jednocześnie fałszywie nasze wewnętrzne usposobienie. Jeżeli jest złe, prośmy Go, aby je zechciał poprawić, ale nie wmawiajmy Mu, że jest dobre. Jeszcze bardziej nie wystarcza powiedzieć Bogu: „Bądź wola Twoja", a potem robić coś całkiem przeciwnego. Lepiej żyć jak ten syn z przypowieści, co powiedział: „Nie pójdę" (*Mat.* 21, 28), ale potem poszedł pracować do winnicy, niż jak jego brat, który rzekł: „Idę, Panie", a mimo to nie posłuchał ojca.

13. Jeżeli starając się wypełniać wolę Boga chcemy zawsze osiągnąć abstrakcyjnie najwyższy standart doskonałości, dowodzimy tym samym że trzeba się nam jeszcze wiele w tej dziedzinie nauczyć. Gdyż Bóg nie żąda, ażeby każdy człowiek doszedł do tego, co teoretycznie jest najwyższe i najlepsze. Lepiej jest być dobrym zamiataczem ulic niż złym pisarzem, sprawnym barmanem niż lichym doktorem, a skruszony łotr umierający z Jezusem na Kalwarii był o wiele doskonalszy niż ci cnotliwi, co Go przybili do krzyża. A jednak biorąc abstrakcyjnie, co może być bardziej świętego od kapłaństwa i mniej świętego od zawodu zbrodniarza? Konający łotr zapewne nieraz nie był posłuszny woli Boga; ale w najważniejszej chwili swego życia poszedł za nią i był jej poddany. Faryzeusze zachowywali prawo co do litery i spędzili życie na dążeniu do najskrupulatniejszej doskonałości. Byli jednak tak na-

stawieni na jej czysto abstrakcyjne pojmowanie, że gdy Bóg objawił w sposób konkretny i określony Swoją wolę i Swoją doskonałość, mogli już tylko odrzucić je z pogardą.

**14.** Obym mógł pragnąć wypełniać wolę Boga dlatego, że jest Jego wolą! Niech nie próbuję jej mierzyć jakimś abstrakcyjnym standartem doskonałości, która nie byłaby Nim samym. Wolę Boga można mierzyć tylko nieskończoną rzeczywistością Jego miłości i mądrości, z którą się ona utożsamia. Nie potrzebuję pytać czy jest rozumna, wiedząc, że to jest Jego wola.

Jeżeli spełniam ją jako akt hołdu i czci dla niewidzialnej Mądrości, wola Boga staje się życiem, treścią i rzeczywistością mojego uwielbienia. Ale jeżeli tylko dostosowuję moją własną wolę do tego, co i tak nieuniknione, mój akt uwielbienia będzie pusty i pozbawiony serca.

15. Doskonałe ukochanie woli Boga jest tak ścisłym z Nim zjednoczeniem, że sam Bóg w jednej i tej samej chwili i objawia, i wypełnia swoją wolę w głębiach mojej duszy. W tym najwyższym znaczeniu czysta intencja jest tajemniczym duchowym słowem Boga, które nie tylko nakazuje działać mojej woli albo żąda mojej współpracy, ale równocześnie dokonuje we mnie tego, co wypowiada. Wynikająca stąd działalność jest zarówno całkowicie moja jak i całkowicie Boża. Ale to, co stanowi jej istotę, pochodzi wyłącznie od Niego. Z mojej strony jest jedynie darem przyjętym dla ofiarowania Mu go z powrotem w milczącym hołdzie dla Jego niewymownej miłości. Takie słowa, takie „intencje", które jednocześnie szukają i znajdują przedmiot swego poszukiwania i zwracają go Bogu, rozbrzmiewają we wszystkich moich władzach z taką mocą i autorytetem, że całe moje istnienie przemienia się w ich wyraz i wypełnienie. Jezus miał to na myśli mówiąc, że Jego pokarmem jest pełnienie woli Ojca, Który Go posłał. Wola Boga spełniająca się równocześnie z jej objawieniem, utożsamia nas zarówno z T y m, Który ją wypowiada, jak i z tym, c o w nas mówi. Przetwarza całe nasze istnienie w doskonałe odbicie Stwórcy pragnącego widzieć wypełnienie Swej woli w naszych sercach. Rzecz, o którą chodzi, może nie być ważna, ważny jest Ten, który ją nakazuje, bo On nie może chcieć czegoś, co byłoby wbrew Jego woli, a więc przeciwne Jego mądrości i doskonałości.

Usłyszawszy raz ten głos Wszechmocnego, wypełniającego własne nakazy w głębi naszego serca, zdajemy sobie już sprawę, że kontemplacja nie może być tylko poszukiwaniem ani prostym widzeniem; powinna być także działaniem i wykonaniem. Odczuwamy

głód tych przeobrażających nas słów Bożych, słów wyrzeczonych w ukryciu do naszej duszy i zawierających w sobie całe nasze przeznaczenie. Dochodzimy do tego, że żyjemy jedynie tym głosem. Nasza kontemplacja tkwi korzeniami w tajemnicy Opatrzności boskiej i w jej rzeczywistym działaniu. Opatrzność przestaje być dla nas filozoficzną abstrakcją. Przestaje też być nadprzyrodzonym urzędem zaopatrującym nas w odpowiedniej chwili w ubranie i pożywienie. Ona sama jest naszym odzieniem i pokarmem. Tajemnicze postanowienia Boga stają się naszym życiem.

16. W ten sposób dochodzi do rozwiązania antynomii pomiędzy działaniem a kontemplacją. „Życie czynne" nie polega już na podjęciu z rezygnacją prac, które wydają się obce naszemu zatopieniu się w Bogu, gdyż Pan umieszcza nas tam, gdzie nas chce mieć i On sam pracuje w nas. „Życie kontemplacyjne" także nie jest już krótkim, szczęśliwym okresem przejściowym, nagradzającym nasze czynności pokojem i skupieniem. Działanie i kontemplacja zrastają się teraz w jedno życie i jedną całość. Stają się dwoma aspektami jednej i tej samej rzeczy. Działanie jest miłością wychodzącą na zewnątrz do innych ludzi, kontemplacja jest tą samą miłością wracającą do wewnątrz, do swego boskiego źródła. Działanie jest strumieniem, a kontemplacja jego źródłem. Ono jest jednak ważniejsze od strumienia, gdyż jedyną rzeczą, która ma naprawdę znaczenie, to miłość wypływająca niewyczerpanie z niezmierzonej przepaści Chrystusa i Boga.

Naszym obowiązkiem pozostaje czuwanie, ażeby te żywe wody wzbierały w naszym sercu. Jeżeli będziemy żyli w Bogu, On sam się zatroszczy o pokierowanie naszą działalnością i nada jej strumieniowi bieg, jaki zechce. „Jak biegi wód, tak serce królewskie w ręce Pańskiej; dokądkolwiek chce, nachyli je" (*Przyp.* 21: 1).

17. Kiedy życie czynne i kontemplacja współistnieją tak zgodnie z sobą wypełniając całe nasze życie, w którym wszystko jest kierowane Duchem Bożym — wtedy dopiero stajemy się duchowo dojrzali. Nasze intencje są już zazwyczaj czyste. Johannes Tauler rozróżnia jednak jeszcze dwie odmiany czystej intencji, nazywając jedną z nich d o b r ą, a drugą p r o s t ą intencją. To rozróżnienie może nam posłużyć do lepszego zrozumienia tego zlania się życia czynnego i kontemplacji w jedną harmonijną całość.

Jeżeli mamy dobrą intencję, to znaczy, że jest ona czysta i szczera. Staramy się wypełniać wolę Boga z nadprzyrodzonych powodów. Pragniemy Mu się podobać. Patrzymy jednak przy tym na siebie samych i na swoją pracę jako na coś osobnego i znajdu-

jącego się poza Bogiem. Nasze intencje obejmują głównie stojące przed nami zadania. Kiedy już zostały wykonane, odpoczywamy w poczuciu ich spełnienia oczekując nagrody od Boga.

Ale gdy ożywia nas prosta intencja, mniej zajmujemy się samą pracą, jaką nam trzeba wykonać. Wszystko, co robimy, robimy nie tylko dla Boga, ale niejako w Nim samym. Jesteśmy bardziej zaabsorbowani Tym, Który w nas pracuje, niż myślą o sobie lub o swojej pracy. Nie znaczy to jednak, żebyśmy nie byli świadomi tego, co robimy, albo żeby świat rzeczywisty zatracał dla nas wyraźne kontury w jakiejś słodkiej, metafizycznej mgle. Człowiek działający pod wpływem takiej prostej intencji może nawet być bardziej uczulony na wymagania swej pracy i wykonywać ją lepiej niż inny, który przy dobrej intencji nie ma tak szerokiej perspektywy. Ten ostatni ofiaruje przepisowo swoją pracę Bogu, a potem z najlepszą chęcią pogrąża się w niej bez reszty. Mimo tej dobrej intencji może się wówczas zagubić w gąszczu praktycznych szczegółów.

Dobra intencja każe nam więc pracować z dostatecznym oderwaniem się od naszych zajęć, tak żebyśmy stale mogli się utrzymać p o n a d nimi. Ale i ona nie zawsze potrafi zapobiec naszemu utonięciu w nich po same uszy. Jeżeli się to zdarzy, powinniśmy wyrwać się z naszej pracy, odstawić ją na bok i próbować odzyskać równowagę i dobrą intencję przez powrót do modlitwy.

Ale człowiek prostej intencji, będąc zasadniczo oddany kontemplacji, pracuje zawsze w atmosferze modlitwy. Nie mówię w atmosferze pokoju, bo każdy z nas wykonując rzetelnie pracę, którą lubi, może do tego dojść, ale w atmosferze modlitwy, to znaczy w skupieniu. Nie wyczerpuje wtedy bez reszty w pracy swoich rezerw duchowych; magazynuje je tam, gdzie jest ich właściwe miejsce: w głębi swojej istoty, przy Bogu. Jest „oderwany" od swojej pracy i od jej wyników. Tylko człowiek pracujący wyłącznie dla Boga potrafi jednocześnie bardzo dobrze pracować i pozostawić samemu Bogu rezultaty swojego trudu. Jeżeli nasza intencja nie jest już tak idealnie prosta, możemy również dobrze wykonywać naszą pracę, ale zostajemy wplątani w nadzieje jej dobrych wyników, które nam przyniosą zadowolenie. A jeśli nasza intencja nie jest nawet dobra, to nie będziemy dbali ani o naszą pracę ani o jej wyniki, bo nie zadamy sobie trudu, aby się nią osobiście zainteresować.

Mając prostą intencję spoczywamy w Bogu wykonując przy tym najróżnorodniejsze prace. Bierzemy w rachubę wszystkie ich poszczególne cele, ażeby móc je dla Boga osiągnąć, ale nie zatrzymujemy się na nich. Nie potrzebując zatrzymywać się na żadnym

poszczególnym celu, osiągamy swój właściwy cel już zaraz na początku naszej pracy. Bo celem naszej prostej intencji jest pracować dla Boga i z Bogiem — zapuszczać głębokie korzenie w Jego woli i wzrastać w niej przy jakiejkolwiek pogodzie.

Dobrą intencję można by nazwać intencją „przejściową", właściwą życiu czynnemu, które zawsze przechodzi od działania do działania. Dobra intencja przechodzi od jednego do drugiego celu, od jednej do drugiej pracy, od dnia do dnia, od jednej do drugiej możliwości. Sięga w przyszłość mnóstwem planów. Wszystkie te zamierzone i odrobione prace służą chwale Bożej, ale stoją przed nami jak słupy milowe wzdłuż szosy wiodącej do niewidzialnego celu. Bóg zawsze znajduje się u jej końca. Ale jest zawsze „przyszłością", nawet jeżeli jest obecny. Duchowe życie człowieka o dobrej intencji jest stale mniej lub więcej prowizoryczne. Polega bardziej na możności niż na akcie, bo człowiek wtedy zawsze tak żyje, jak gdyby musiał ukończyć jeszcze jedną pracę zanim będzie się mógł odprężyć i postarać o chwilę kontemplacji.

A jednak nawet w klasztorach kontemplacyjnych „dobra" intencja jest bardziej powszechna niż ta, którą nazwaliśmy „prostą". W świecie ludzi oddanych kontemplacji różne zadania mogą również zasłaniać oblicze Tego, dla Którego zostały podjęte. To, że te zadania znajdują się wewnątrz nas, nie tworzy tu zasadniczej różnicy. Może nawet pewne pomieszanie staje się trudniejsze do przezwyciężenia, gdyż nasza dobra intencja nie może się tu uchwycić rzeczy dotykalnych i sięga przez cały dzień po zasługi, ofiary, po wyższe stopnie cnoty i modlitwy. W rzeczywistości bez prostej intencji życie modlitwy staje się nie tylko trudne ale nawet niezrozumiałe. Bo celem życia kontemplacyjnego nie jest uzdolnienie człowieka do odmawiania modlitw i ponoszenia ofiar w dobrej intencji: ono powinno go nauczyć życia w Bogu.

**18.** Prosta intencja jest rzadkim darem Bożym, bo udzielanym jedynie ubogim w duchu. A to ubóstwo jest darem, który podoba się naprawdę małej liczbie ludzi pobożnych. Oni chcą zwykle, aby religia uczyniła ich przynajmniej bogatymi w duchu, i jeśli wyrzekają się wszystkich dóbr tego świata, chcą za nie dostać już nie tylko życie wieczne, ale przede wszystkim ten „plon stokrotny", obiecany nam jeszcze przed śmiercią.

W istocie jednak ten plon stokrotny znajduje się w ośmiu błogosławieństwach, z których pierwsze dotyczy ubogich w duchu.

Nasza intencja nie może być całkowicie prosta, jeżeli nie jest doskonałym ubóstwem. Szuka ona i pragnie tego ostatecznego ubóstwa, które nie posiada nic prócz Boga. Prawda, że każdy

mający choćby ziarnko wiary zdaje sobie sprawę, że mieć Boga i nic poza Nim — to posiadać wszystko w Nim. Ale pomiędzy myślą o takim ubóstwie a jego urzeczywistnieniem leżą suche piaski pustyni, którą musimy przebyć, żeby do Niego dotrzeć.

Mając dobrą intencję patrzysz ze spokojem na możliwość stracenia owoców swojej pracy. Przy prostej intencji rezygnujesz z nich, zanim ją rozpoczniesz. Nawet się ich nie spodziewasz. I tylko za tę cenę twoja praca staje się jednocześnie modlitwą.

**19.** Prosta intencja, to ciągłe umieranie w Chrystusie. Nie szuka swego skarbu nigdzie poza niebem. Woli to, czego nie można dotknąć, zliczyć, zważyć, smakować ani zobaczyć. Ale za to w każdej chwili otwiera nasze wewnętrzne istnienie ku tej przepaści boskiego pokoju, w której tkwią korzenie naszego życia i czynów.

Dobra intencja ma na celu jedynie dobre działanie. Prosta intencja — nawet wśród życia czynnego wyrzekająca się wszystkiego prócz Boga — dąży jedynie do Niego. Tajemnica prostej intencji leży w tym, że w niej zadowalamy się szukaniem Boga, nie upierając się przy Jego natychmiastowym odnalezieniu, bo wiemy, że dążąc do Niego jużeśmy Go znaleźli. Dobra intencja również zdaje sobie z tego sprawę, ale jeszcze sama tego nie doświadczyła i dlatego ma niejasne poczucie, że szukanie Boga nie jest wystarczające.

Prosta intencja jest boskim lekarstwem, balsamem kojącym nasze dusze zranione nadmierną chęcią znalezienia własnego wyrazu. Wciąga naszą siłę na tajemniczy szczyt istnienia, gdzie duch kąpie się w nieskończonym miłosierdziu Bożym. Rani nasze dusze, ażeby je uzdrowić w Chrystusie, gdyż w prostej intencji przejawia się Jego obecność i działanie w naszych sercach. Ona czyni z nas Jego doskonałe narzędzia i przemienia nas na Jego podobieństwo wypełniając nasze życie Chrystusową łagodnością i mocą, Chrystusową czystością i modlitwą i Chrystusowym milczeniem.

Bóg przyjmuje wszystko, co Mu ofiarowujemy w dobrej intencji.

Ale to, co Mu jest ofiarowane w prostej intencji, zostaje przez Niego przyjęte nie tylko dla naszej dobrej woli, ale podoba Mu się samo przez się. Jest doskonałą pracą wykonaną całkowicie przez miłość dla Boga. Doskonałość jej nie pochodzi z naszych biednych wysiłków, tylko z Jego Miłosierdzia, które je wzbogaciło. Ofiarowując Bogu owoc dobrej intencji mogę być pewny, że daję Mu coś co nie jest złe. Ale poświęcając Mu pracę wykonaną w prostej intencji mogę mieć przeświadczenie, że oddałem Mu to, co najlepsze. A poza wszystkim, co mogę Mu dać lub dla Niego zrobić, spoczywam i raduję się w Jego chwale.

# V.
# SŁOWO KRZYŻA

Słowo Krzyża tym, którzy giną, jest głupstwem" — mówi św. Paweł (I *Kor.* 1: 18). A jednak wśród tych, dla których Krzyż był szaleństwem i zgorszeniem, byli także asceci i ludzie religijni. Byli i tacy, którzy rozwinęli całą filozofię cierpienia i potrafili zaprzeć się siebie.

W słowie Krzyża jest więc coś więcej niż przyjęcie cierpienia albo praktykowanie ascezy. Krzyż jest czymś pozytywnym — to coś więcej niż śmierć. Słowo Krzyża jest głupstwem dla tych, którzy giną, ale dla tych, co zbawienia dostępują, „jest mocą Bożą" (I *Kor. 1: 18*).

2. Chrześcijanin musi nie tylko przyjąć cierpienie; powinien je uświęcić. A nic tak łatwo jak ono nie staje się czymś wprost przeciwnym świętości.

Cierpienie, które tylko przyjmujemy, nie przynosi żadnej korzyści naszym duszom: nadaje im tylko twardość. Samo znoszenie cierpienia nie jest jeszcze jego uświęceniem. Prawdziwa asceza nie jest jedynie kultem męstwa. Możemy najsurowiej wyrzekać się czegoś z fałszywych pobudek i w rezultacie odczuwać duże zadowolenie z siebie z powodu poniesionej ofiary.

Cierpienie można uświęcić i ofiarować Bogu jedynie przez wiarę — nie przez wiarę w cierpienie, ale wiarę w Boga. Przyjąć je ze stoicyzmem, dźwigać brzemię fatalnej, nieuniknionej i niezrozumiałej konieczności i nieść je z odwagą — to nie jest uświęcanie cierpienia.

Są ludzie, którzy wierzą w samoistną moc i wartość cierpienia. Ale ich wiara jest iluzją. Ono nie posiada własnej wartości i mocy.

Ma wartość jedynie jako test, jako próba wiary. A jeśli nasza wiara nie wytrzyma tej próby, czy i wtedy cierpienie będzie rzeczą dobrą? Co się stanie, jeżeli podejmiemy je wierząc w jego moc, a potem przekonamy się, że ono nas niszczy?

Wierzyć w cierpienie — to objaw pychy; ale cierpieć i wierzyć w Boga — to akt pokory. Bo pycha może nam wmawiać, że mamy dosyć siły, żeby znieść cierpienie, że ono jest dobre, ponieważ sami jesteśmy dobrzy. Ale pokora mówi nam, że ono jest złem, którego w naszym życiu zawsze możemy się spodziewać, gdyż w nas samych tkwi zło. Wiara wie jednak także, iż miłosierdzie Boga spływa na tych, którzy szukają Go w cierpieniu i że z pomocą Jego łaski

możemy zło zwyciężyć dobrem. Cierpienie może wtedy stać się warunkowo dobre, gdyż czyni nas zdolnymi do otrzymania obficiej dobra od miłosierdzia Bożego. Samo przez się nas nie udoskonala, ale umożliwia nam stanie się lepszymi, niż jesteśmy. I tak jeśli cierpiąc składamy coś w ofierze Bogu, to w istocie ofiarowujemy Mu nie cierpienie, tylko samych siebie.

3. Tylko cierpienia Chrystusa mają wartość w oczach Boga, Który nienawidzi wszelkiego zła, a i one mają ją głównie jako wyraz ukrytej w nich tajemnicy. Śmierć Jezusa na krzyżu ma nieskończoną wartość i znaczenie nie przez to, że jest śmiercią, tylko dlatego, że jest śmiercią Syna Bożego. Krzyż Chrystusowy nic nam nie mówi o władzy cierpienia i śmierci. Głosi tylko moc Tego, Który je zwyciężył zmartwychwstając z grobu.

Rany, jakie zło wycisnęło na Ciele Chrystusowym, powinny być czczone nie jako rany, tylko jako J e g o rany. I nie otaczalibyśmy ich czcią, gdyby był tylko z nich umarł, nie zmartwychwstając później! Gdyż Jezus nie jest jedynie kimś, kto tak bardzo ukochał ludzi, że aż śmierć dla nich poniósł. Jest człowiekiem, Którego ludzka natura trwa w Bogu, tak że On jest Osobą boską. Jego miłość dla nas jest niezmierzoną miłością Boga, mocniejszą od wszelkiego zła, której śmierć dotknąć nie może.

Cierpienie może więc być ofiarowane Bogu tylko przez człowieka wierzącego, że Jezus żyje. Bo samą istotą chrześcijaństwa jest stawianie czoła cierpieniu i śmierci, nie dlatego, aby one były dobre i same w sobie oznaczały jakąś wartość, dla dlatego, że zmartwychwstanie Chrystusa zmieniło całe ich znaczenie.

4. Święty nie jest człowiekiem, który przyjmuje cierpienie, ponieważ je lubi i głosi to upodobanie przed Bogiem i ludźmi, aby za to pozyskać wielką nagrodę. On nienawidzi go tak samo jak każdy z nas, tylko tak kocha Chrystusa, chociaż Go nie może oglądać, że pozwala na wypróbowanie tej miłości każdym rodzajem cierpienia. Robi to nie dlatego, żeby uważał je za jakieś szczególne osiągnięcie, ale ponieważ żąda tego miłość Chrystusowa, wypełniająca jego serce.

Święty jest człowiekiem tak zestrojonym z duchem i sercem Chrystusa, że czuje się zmuszony, by odpowiedzieć żądaniom miłości miłością podobną Chrystusowej. Jest to u niego tak głęboka, osobista i przynaglająca potrzeba, że decyduje o całym jego przeznaczeniu. A im pełniej odpowiada ukrytemu działaniu miłości Chrystusowej w swoim własnym sercu, tym jaśniej poznaje jej nieubłagane żądania.

Ale życie duszy chrześcijańskiej powinno być zawsze jednością, prostą, całkowitą i nie dającą się przekazać innym. Może się nieraz wydawać, że święci jakoś ogólnikowo i abstrakcyjnie pragnęli cierpienia. W rzeczywistości każdy człowiek jest uprawniony do pragnienia tylko tych osobistych, ściśle wybranych cierpień, jakie w zamiarach Opatrzności zostały przeznaczone naszemu życiu.

Niektórzy z nas zostali jakby szczególnie wybrani, żeby dawać świadectwo miłości Chrystusowej życiem przytłoczonym utrapieniami. Mówili też sami, że cierpienie jest ich powołaniem. Ale nie powinno to wytwarzać w nas przekonania, że na to, aby stać się świętym, trzeba się zaprawiać do cierpienia, tak jak zawodnik szkolny zaprawia się do piłki nożnej. Nie ma bowiem dwóch ludzi na świecie, którym przyszłoby znosić w identycznie ten sam sposób te same nieszczęścia. A nikomu Bóg nie każe cierpieć jedynie dla samego cierpienia.

Cóż w gruncie rzeczy, może być bardziej osobistego niż cierpienie? Przerażająca daremność naszych wysiłków, ażeby uprzytomnić rzeczywistość naszego bólu innym ludziom, i tragiczna nieadekwatność ich współczucia są aż nazbyt oczywistym dowodem, że cierpieniem nie można się z nikim podzielić.

Człowiek jest najbardziej samotny w cierpieniu. Dlatego ono jest jego testem i sprawdzianem jako osoby. Jak możemy stawić czoło temu straszliwemu badaniu? Co odpowiemy na zapytanie bólu? Bez pomocy Boga przestajemy być wtedy osobami. Pod obuchem cierpienia przemieniamy się w tępe zwierzęta, szczęśliwi, jeśli możemy być nieme jak one i umierać spokojnie.

5. Kiedy cierpienie pyta nas: „Kim jesteś?" — musimy umieć odpowiedzieć mu wyraźnie i podać nasze własne imię. Rozumiem przez to, że musimy wyrazić najgłębszą treść tego, czym jesteśmy, czym pragnęliśmy być i czym staliśmy się naprawdę. Wszystko to zostaje w nas przesiane przez cierpienie i wówczas przekonujemy się, że te dane są nieraz sprzeczne z sobą. Ale jeżeli żyliśmy jak chrześcijanie, nasze imię, nasza praca i nasza osobowość uzgodnią się z prototypem wyciśniętym na naszych duszach przez otrzymany na chrzcie charakter sakramentalny. Ten święty sakrament nadaje nam imię ponieważ dno naszej duszy zostaje wtedy naznaczone piętnem nadprzyrodzonej tożsamości, która będzie wieczyście świadczyć, kim Bóg nam być przeznaczył. Chrzest zanurzający nas w śmierci Chrystusa przyzywa do nas wszystkie cierpienia naszego życia. Ich posłannictwem jest pomaganie nam do wypracowania wzoru naszej tożsamości otrzymanego w tym sakramencie.

Jeżeli więc pragniemy dorosnąć do tego, czym powinniśmy być i kiedy staniemy się tym, czym mieliśmy się stać, odpowiemy na pytanie cierpienia zarówno naszym imieniem, jak Imieniem Jezusa. I odkryjemy, że zaczęliśmy wypracowywać nasze przeznaczenie polegające na tym, iż mamy być jednocześnie sobą i Chrystusem.

6. Nie można dobrze zrozumieć cierpienia ani uświęcającej je ofiary poza kontekstem chrztu. Gdyż chrzest nadając nam piętno tożsamości obdarza nas też boskim powołaniem do odnalezienia siebie w Chrystusie. Ale i ta łaska i charakter chrztu nadają naszej duszy duchowe podobieństwo do Chrystusa w Jego cierpieniach. Bo chrzest jest zastosowaniem do naszych dusz Męki Chrystusowej.

Chrzest wszczepia nas w mistyczny krzew winny, którym jest ciało Chrystusowe i sprawia, że żyjemy Jego życiem i dojrzewamy niby grona rozpięte na Jego krzyżu. Łączy nas ze społecznością świętych, których życie wypływa z Męki Jezusa. Ale każdy sakrament zjednoczenia jest także sakramentem zróżnicowania. Czyniąc nas członkami jednego ciała, chrzest także wyraźniej nas określa i odróżnia nie tylko od tych, co nie żyją w Chrystusie, ale również, a nawet osobliwie, pomiędzy sobą. Wlewa w nas bowiem osobiste i nie dające się przekazać powołanie do odtwarzania w naszym życiu życia, miłości i cierpień Chrystusowych w sposób niepowtarzalny, nieznany żadnej innej ludzkiej istocie na ziemi.

7. Cierpienie może więc być prawdziwie poświęcone Bogu tylko jako owoc chrztu. Ma dopiero wtedy sens, kiedy jest zanurzone w wodach tego sakramentu. Tylko one dają mu władzę obmywania i oczyszczania. Tylko chrzest wydobywa na jaw, kto ma być ukształtowany i udoskonalony przez cierpienie.

Powinniśmy więc upatrywać jego sens nie w nieokreślonej powszechnej konieczności, ale w wymaganiach naszego własnego przeznaczenia. Kiedy spojrzę na własne cierpienia, nie jako na starcie się mojego życia ze ślepą maszyną nazwaną losem, ale jako na sakramentalny dar miłości Chrystusowej dany mi przez Boga Ojca razem z moją tożsamością i moim imieniem — wówczas będę mógł je wraz z samym sobą Bogu poświęcić i ofiarować. Bo wtedy zdaję już sobie sprawę, że to nie są moje cierpienia. Są Męką Chrystusową, która niby krzew winny zapuściła swoje gałązki w moje życie, ażeby tam mogły wydać bogate grona, upajając moją duszę winem miłości Chrystusowej i rozlewając na cały świat to wino mocne jak ogień.

8. Samo w sobie bezużyteczne i wstrętne, cierpienie bez wiary staje się przekleństwem.

Społeczeństwo, którego całym ideałem jest wyeliminowanie cierpienia i danie wszystkim członkom możliwie największej wygody i przyjemności, jest skazane na zagładę. Nie rozumie bowiem, że nie każdego zła trzeba unikać za wszelkę cenę. A cierpienie, wbrew mniemaniu świata, nie jest złem jedynym.

Jeżeli będziemy je uważać za największe zło, a przyjemności za najwyższe dobro, zostaniemy zalani falą jedynego wielkiego zła, którego bez kompromisów powinniśmy unikać — to jest grzechu. Czasem trzeba absolutnie zmierzyć się z cierpieniem, które jest mniejszym złem, w celu uniknięcia lub przezwyciężenia większego zła — grzechu.

Jaka jest różnica między fizycznym złem — cierpieniem, a moralnym złem — grzechem? Pierwsze nie ma władzy przenikania głębiej niż powierzchnia naszej istoty. Może atakować nasze ciało, nasz umysł, naszą wrażliwość. Nie może szkodzić duchowi bez współdziałania tego drugiego zła, to jest grzechu. Jeżeli cierpimy odważnie, cierpliwie, niesamolubnie i spokojnie, to samo, co nas niszczy zewnętrznie, duchowo nas doskonali i, jak już widzieliśmy, czyni nas bardziej i pełniej sobą, bo pozwala nam wypełnić nasze przeznaczenie w Chrystusie. Właśnie w tym celu Bóg zsyła na nas te utrapienia i gdy przyjdą, powinniśmy je przyjąć radośnie i z wdzięcznością.

Grzech uderza w sam rdzeń naszej osobowości. Niszczy tę rzeczywistość, od której zależy nasz prawdziwy charakter, nasza tożsamość i nasze szczęście: zasadnicze, podstawowe skierowanie całej naszej istoty ku Bogu. Zostaliśmy stworzeni, żeby chcieć, czego On chce, poznać to, co On zna, i kochać to, co On kocha. A istotą grzechu jest wola robienia tego, czego Bóg nie chce, poznania tego, czego On nie zna i kochania tego, co Mu jest przeciwne. Każdy grzech jest grzechem przeciwko prawdzie, przeciw posłuszeństwu i przeciw miłości. A we wszystkich tych trzech dziedzinach grzech okazuje się także niesprawiedliwością, krzywdą wyrządzoną nie tylko Bogu, ale przede wszystkim nam samym.

Jaki jest cel poznawania tego, czego Bóg nie zna? Jest to znajomość tego, co nie istnieje. I po cóż kochać to, czego On nie kocha? Jest to miłość obejmująca jakieś n i c — bo wszak Bóg kocha wszystko co j e s t. Naszym przeznaczeniem jest kochać wszystko, co On kocha, i tak, jak On je miłuje. Upodobanie w tym, czego nie ma, jest zarazem odmową kochania tego, co istnieje. Dlaczego mielibyśmy niszczyć siebie chcąc tego, czego Bóg nie chce? Chcieć wbrew Jego woli, to zwracać własną wolę przeciwko sobie. Bo to, czego

Bóg chce dla nas, odpowiada naszym najgłębszym potrzebom. Chcieć czego innego to pozbawiać się życia. Tak więc kiedy grzeszymy, duch nasz zamiera z zagłodzenia.

Fizyczne zło można uważać za zło rzeczywiste tylko w tej mierze, w jakiej przyczynia się do wywołania w naszych duszach fermentu grzechu. Chrześcijanin powinien zrobić wszystko, aby w każdy godziwy sposób ulżyć cierpieniom bliźnich, a także nie zaniedbywać starań o zmniejszenie niektórych cierpień własnych — ponieważ one są okazją do grzechu. Co prawda możemy odczuwać współczucie dla innych także i dlatego, że cierpienie jest samo w sobie rzeczą złą. Takie współczucie jest również dobre. Ale ono nie stanie się prawdziwą miłością, chyba, że w osobie cierpiącej potrafi zobaczyć Chrystusa i litować się nad nią miłosierdziem Chrystusowym. Jezus ulitował się nad głodnymi tłumami nie tylko z tej przyczyny, że były stadem owiec bez pasterza, ale także po prostu dlatego, że nie miały chleba. A jednak nie nakarmił tych ludzi cudownymi rybami i chlebem bez myśli o ich miejscu w Królestwie Ojca. Materialne dzieła miłosierdzia sięgają poza ciało aż do ducha i jeśli są integralnie chrześcijańskie, przynoszą nie tylko ulgę w cierpieniu, ale również łaskę — to znaczy tępią grzech.

9. Cierpienie marnuje się, jeżeli jesteśmy w nim zupełnie osamotnieni. Ci, co nie znają Chrystusa, cierpią zawsze w samotności. Ich ból nie jednoczy ich z nikim i z niczym. Straszliwa samotność cierpienia nie jest jednak skazana na daremne szukanie jakiejś łączności i pomocy. Ale wszelka inna łączność poza tą jedyną, która jednoczy naszego ducha z Bogiem przez Mękę Jezusa Chrystusa, jest dla niej niedostępna.

Co może nam dać współczucie ludzkie w samotności śmierci? Kwiaty są nieprzyzwoitością wobec śmierci bez Boga. Służą jedynie do przykrycia ciała. Ten martwy przedmiot stał się rzeczą którą się przystraja i wyrzuca. Niech jej beznadziejna samotność zostanie zapomniana i nie przywodzi nam na pamięć tej, która nas czeka!

Jakże smutna jest miłość ludzka kończąca się ze śmiercią! Jeszcze smutniejsza, gdy w żałosny sposób pragnie uzyskać jakiś kontakt z umarłymi. Biedny placek ryżowy na pogańskich grobach! Gorzka jest także nasza miłość, gdy nie może złączyć się w cierpieniu z tymi, których kochamy. Jak boleśnie jest stać w niemym bólu przy naszych najbliższych i patrzeć na ich mękę nie mając im nic do powiedzenia. Strasznie jest wyznać, że nasza miłość nie jest dość silna, aby przezwyciężyć cierpienie. Dlatego jesteśmy zmuszeni do walki z nim, dopóki się da, bo stanie przed nami i na zawsze zagrodzi drogę naszej miłości.

Ale miłość kończąca się z cierpieniem lub śmiercią nie jest warta tylu wysiłków i starań. Jeżeli będzie się bać śmierci i każdego cierpienia, nieuchronnie przyniesie nam mało radości, a wiele udręczeń.

Imię i Krzyż, i Krew Jezusa odmieniły to wszystko. W Jego Męce, w sakramentach, które ją wszczepiają w nasze życie, bezradność ludzkiej miłości przetwarza się w boską potęgę, dźwigającą nas ponad wszelkie zło. Ona zwyciężyła wszystko. Taka miłość nie zna rozstania. I nie więcej lęka się cierpienia, niż młode zboże obawia się wiosennej ulewy.

Ale siły takiej miłości i takiego zjednoczenia nie można znaleźć w samej doktrynie. Chrześcijanin posiada coś więcej niż pewną filozofię cierpienia. Czasem może w ogóle nie mieć żadnej filozofii. Jego wiara może tak nie umieć się wyrazić, że aż wydaje się niedorzeczna. A mimo to ma w sobie pokój człowieka, któremu nic już grozić nie może. Dlaczego? Bo chrześcijaństwo to Chrystus żyjący w nas, a On wszystko zwyciężył. Więcej jeszcze, zjednoczył w Sobie nas wszystkich. Wszyscy żyjemy zespoleni mocą Jego śmierci, która zwyciężyła śmierć. Nie cierpimy już ani nie zwyciężamy w samotności — nie idziemy też samotnie w wieczność. W Nim jesteśmy nierozłączni; wolno więc nam szukać owocnej samotności, jeśli czujemy jej potrzebę, gdyż gdziekolwiek pójdziemy, cokolwiek cierpimy i cokolwiek nam się zdarzy, będąc zjednoczeni z Chrystusem jesteśmy też w Nim złączeni z tymi, których kochamy.

Jego miłość jest o tyle mocniejsza od śmierci, że zgon chrześcijanina staje się rodzajem triumfu. I chociaż słusznie martwimy się widomym rozstaniem z naszymi najbliższymi (bo mamy również kochać ich ludzką obecność), radujemy się także w ich śmierci, ponieważ ona świadczy o sile naszej wzajemnej miłości. Mocne przekonanie i niewzruszona nadzieja złączenia się z naszymi zmarłymi w Chrystusie ciągle mówi nam, że oni żyją, że On żyje i my żyjemy. To jest nasze wielkie dziedzictwo, które może być pomnożone przez dobrze przyjęte cierpienie: ten groźny uścisk, którym boskie życie chwyta nasze dusze, ten uścisk czystej miłości trzymający nas tak mocno, że zapewnia nam wieczną wolność. Ta miłość, to życie, ta obecność są świadectwem, że duch Chrystusowy w nas mieszka, że należymy do Niego, że Ojciec Mu nas dał i nikt nie wyrwie nas z Jego ręki.

**10**. I heroizm jest bezużyteczny, jeżeli nie rodzi się z Boga. Męstwo wszczepione w nas przez miłość Chrystusową nie jest już powikłane dumą. Przede wszystkim Bóg nie udziela nam tej siły,

dopóki nie uświadomimy sobie w pełni naszej słabości i tego, że ona nam jest rzeczywiście d a n a, że jest darem. Męstwo otrzymane od Boga jest wtedy Jego mocą, z którą nic nie może być porównane. A duma rodzi się właśnie z porównania.

11. Poznać krzyż — to nie tylko poznać własne cierpienie. Bo Krzyż jest także znakiem zbawienia, a nikt nie zostaje zbawiony mocą własnej boleści. Poznać Krzyż — to wiedzieć, że zostaliśmy zbawieni przez cierpienia Chrystusowe; i więcej jeszcze — to pojąć miłość Chrystusową, która przyjęła Mękę i śmierć, ażeby nas zbawić. To więc poznać samego Chrystusa. Bo poznać Jego miłość to nie tylko znać historię tej miłości, ale doświadczyć w głębi własnego ducha, że jesteśmy przez Niego kochani i że w Jego miłości, poprzez Swego Ducha wlanego w nasze serca, Ojciec objawia Swoją miłość dla nas. Poznać to wszystko to już rozumieć cośkolwiek z tajemnicy Krzyża — to znaczy poznać Chrystusa. Wyjaśnia to związek cierpienia z kontemplacją. Wszak ta ostatnia jest po prostu przeniknięciem Bożą mądrością tajemnicy miłości Boga w Męce i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa.

12. Święci nie dlatego zostali świętymi, że świat ich odrzucił, ale dlatego, że byli miłymi Bogu. Człowiek nie staje się świętym przez samo cierpienie.

Bóg nie stworzył cierpienia. Ból i śmierć przyszły na świat z upadkiem człowieka. Ale kiedy człowiek je wybrał i przeniósł ponad szczęście zjednoczenia z Bogiem, Stwórca przemienił samo cierpienie w drogę wiodącą nas do doskonałego poznania Boga.

13. Wynik naszego cierpienia zależy od tego, co jest naszą miłością.

Jeśli samolubnie i wyłącznie miłujemy siebie, cierpienie jest dla nas jedynie wstrętne. Chcemy go uniknąć za wszelką cenę. Wydobywa ono na jaw wszystko zło, które jest w nas. I tak człowiek, który kocha tylko siebie, popełni każdy grzech i wyrządzi innym każdą krzywdę, byle tylko samemu uniknąć cierpienia.

Bywa i gorzej: gdy taki egoista dowie się, że cierpienie jest nieuniknione, będzie starał się znaleźć i w nim jakąś perwersyjną przyjemność, okazując tym samym, że równocześnie i kocha, i nienawidzi siebie.

W każdym razie jeżeli jesteśmy skoncentrowani na sobie, cierpienie nieuchronnie wydobywa na jaw nasz egoizm, a po ujawnieniu, czym jesteśmy, czyni nas jeszcze gorszymi niż przedtem.

Jeżeli kochamy innych ludzi i cierpimy za nich, to choćbyśmy nie mieli dla nich nadprzyrodzonej miłości w Bogu, cierpienie nadaje nam pewną godność i dobroć. Wydobywa wtedy na wierzch to, co w nas jest szlachetne i przyczynia się do chwały Boga, Który stworzył człowieka wyższego ponad cierpienie. Ale w końcu taki przyrodzony altruizm nie przeszkodzi cierpieniu zniszczyć nas razem z tym, co było naszą miłością.

Ale jeżeli kochamy Boga i naszych braci w Bogu, będziemy radzi, że cierpienie niszczy w nas to, co On pozwala mu niszczyć, bo wiemy, iż to, co ginie, nie ma prawdziwej wartości. Będziemy nawet woleli, żeby przypadkowe rupiecie nagromadzone w naszym życiu spłonęło w ogniu cierpienia, byle chwała Boga mogła we wszystkim, co robimy, objawić się czystym blaskiem.

Jeżeli prawdziwie kochamy Boga, cierpienie nie ma dla nas tak wielkiej wagi. Chrystus w nas, Jego miłość, Jego Męka w nas: oto jest przedmiot naszych starań i troski. Ból nie przestaje być bólem, ale możemy przyjąć go z radością, bo w ten sposób Chrystus może cierpieć w nas i chwalić Ojca przez to, że jest w naszych sercach większy niż każde cierpienie.

14. Powiedzieliśmy, że w naszym życiu cierpienie ma wartość tylko wtedy, kiedy jest poświęcone i ofiarowane Bogu. Ale poświęcenie i ofiara — to czynności kapłańskie. Nasze cierpienia powinny więc być poświęcone przez Kościół Boży. On też jedynie ma moc zatapiania ich w Krwi Chrystusowej, bo tylko on posiada niezmierzone skarby Jego Męki i wyznacza ludzi do sprawowania Jego władzy kapłańskiej. On jedynie posiada siedem sakramentów, przez które słabość i nędza upadłego człowieka zostają przeobrażone w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa.

Rola Kościoła nie ogranicza się bynajmniej do pocieszania nas w cierpieniu i jego święte obrzędy mają na celu coś więcej niż przynoszenie nam ulgi i ukojenia.

Mądrość Kościoła sięga istotnie do najskrytszych zakamarków naszej uczuciowości, bo Kościół jest w najwyższym stopniu ludzki. Ale jest także boski. Namaszcza dusze nasze Duchem Świętym wyciskając na nich charakter sakramentalny, który utożsamia je z ukrzyżowanym Chrystusem, tak że mogą zarówno cierpieć z Jego mocą, jak i współczuć cierpieniom bliźnich Jego miłosierdziem.

Chrzest daje wszystkim ludziom udział w kapłaństwie Chrystusa pieczętując ich znakiem Jego śmierci, która jest naszym życiem. Ten sakrament daje im też władzę ofiarowania swoich cierpień i dobrych uczynków, swoich aktów cnoty i odważnej wiary, swojego

współczującego miłosierdzia i samego swojego życia Bogu, nie jako darów własnych, ale jako cierpień, cnót i zasług Jezusa.

Ale chrzest musi być dopełniony przez Eucharystię. Kościół oddał w ręce namaszczonych kapłanów tę najdoskonalszą ofiarę, w której Chrystus przygarnia do swego serca cierpienia, troski, dobre uczynki i radości całego rodzaju ludzkiego ofiarowując je wszystkie Ojcu w odnawiającej się wciąż ofierze Swego Ciała i Krwi.

15. Kiedy cierpienie jest bezużyteczne? Wtedy, kiedy kręci się wokoło nas samych i każe nam się roztkliwiać nad sobą, kiedy przemienia miłość w nienawiść, kiedy wszystko obraca w strach. Bezużyteczne cierpienie nie może być poświęcone Bogu bo jego bezowocność jest zakorzeniona w grzechu. Grzech i bezowocne cierpienie rosną razem i zasilają się wzajemnie. Im bardziej cierpienie prowadzi do grzechu, tym bardziej grzech odbiera cierpieniu zdolność owocnego ofiarowania się Bogu.

Łaska Chrystusowa czyni jednak cuda, ażeby mimo wszystko przemieniać cierpienie w coś płodnego. W jaki sposób? Przez nagłe zabliźnianie rany grzechu. Gdy tylko życie przestaje się w nas wykrwawiać przez grzech, cierpienie zaczyna odzyskiwać swoje twórcze możliwości. Ale dopóki wola nasza nie zwróci się do Boga, cierpienie nigdzie nas nie doprowadzi oprócz do zagłady.

16. Pierwszym obowiązkiem duszy religijnej jest cierpieć w milczeniu. Wielu ludziom wydaje się, że się uświęcą opowiadając o swoich strapieniach. Straszliwe zamieszanie, jakie czasem robimy z powodu drobnych i nieuniknionych przykrości życia, odbiera im wszelką pożyteczność. Przemienia je w okazje do litowania się nad sobą i opowiadania o sobie, tak że w rezultacie pozostają bezowocne.

Bądź więc ostrożny w rozpowiadaniu o swoich cierpieniach z obawy, że możesz przemienić je w grzech. Przyjaciele Joba zawinili świętoszkowatą zarozumiałością swoich wyjaśnień tajemnicy cierpienia — grzeszyli, bo wyjaśnienia te były powierzchowne. Czasem nie istnieje dostateczne wytłumaczenie danego cierpienia. Jedyną godną postawą jest wtedy milczenie — i sakramenty. Kościół jest bardzo pokorny i bardzo dyskretny w stosunku do cierpienia. Nie jest nigdy świętoszkowaty ani protekcyjny. Nie jest też sentymentalny — zbyt dobrze wie, czym jest cierpienie.

17. Co robić, ażeby móc cierpieć w pokoju?

Znosić wszystko nie narzucając innym jakiejś teorii cierpienia,

nie wysnuwając nowej filozofii życia z własnego fizycznego bólu, nie uważając się za męczenników, nie obliczając ceny naszego męstwa, nie pogardzając współczuciem ani też nie poszukując go chciwie.

Tak jak we wszystkim innym, powinniśmy być szczerzy i w cierpieniu. Musimy przyznawać się do naszej słabości i utrapień, ale nie potrzebujemy im robić reklamy. Dobrze jest uświadomić sobie, że może nie jesteśmy zdolni do cierpienia w wielkim stylu, ale musimy i tę naszą słabość przyjąć z rodzajem heroizmu. Cierpieć dobrze i owocnie jest zawsze rzeczą niełatwą, a trudność ta jest jeszcze większa, gdy nie posiadamy ludzkiej pomocy i oparcia. Dobrze jest też nie kusić Boga w cierpieniu i nie sięgać przez pychę w takie jego dziedziny, których nie bylibyśmy w stanie wytrzymać.

Musimy liczyć się z faktem, że jest dużo trudniej znieść długą monotonię niezbyt przykrych cierpień niż przejściowy atak gwałtownego bólu. Ale w każdym z tych dwóch wypadków co jest najcięższe do dźwigania — to nasza własna nędza i widok nas samych, stających się coraz bardziej niczym i niejako znikających, tak w naszym przekonaniu, jak i w oczach przyjaciół.

Musimy też zgodzić się na przyjęcie tej gorzkiej prawdy, że w końcu możemy stać się ciężarem dla tych, których kochamy. Nieraz nieuchronne jest spojrzenie w twarz także i tej konieczności. Pełne przyjęcie naszego upadku i bezradności jest aktem cnoty, mogącym nas samych i nasze otoczenie wzbogacić w łaskę Bożą. Pozwalać się podpierać innym, gdyż już sami absolutnie nie jesteśmy w stanie sobie poradzić, wymaga heroicznej miłości i pokory.

Nie możemy owocnie cierpieć, jeżeli nie widzimy wszędzie Chrystusa — tak w naszym cierpieniu, jak i w miłosierdziu tych, którzy pomagają nam w naszej niemocy.

**18.** Co robić, ażeby przyczynić się do chwały Bożej i zwyciężyć cierpienie miłością Chrystusową?

Cierpieć bez zastanawiania się nad sobą, bez nienawiści, bez nadziei zemsty albo zadośćuczynienia, bez wyglądania z niecierpliwością końca naszych udręczeń.

Ani początek, ani koniec cierpienia nie jest ważny. Ani jego przyczyny, ani jego wytłumaczenie również nie mają znaczenia, poza tym jednym wyjaśnieniem, że ono jest wolą Boga. Ale wiemy z całą pewnością, że On nie chce bezużytecznego — to znaczy grzesznego cierpienia. Dlatego, aby służyć Jego chwale, powinniśmy być spokojni, pokorni i ubodzy duchem we wszystkich naszych

cierpieniach, żeby nie dodawać do nich brzemienia bezowocnej i przesadnej uczuciowości.

Ażeby cierpieć bez ciągłego rozgrzebywania własnych nieszczęść — powinniśmy skierować myśli ku większej boleści i zwrócić się do Chrystusa na Krzyżu. Ażeby cierpieć bez nienawiści musimy wyrzucić gorycz z naszego serca kochając Jezusa. Umiejmy cierpieć bez nadziei odpłaty czy nagrody, znajdując pokój jedynie w przeświadczeniu naszego z Nim zjednoczenia. To wszystko nie są problemy techniki ascezy ale zwyczajnej wiary; pozostaną też pustym słowem bez modlitwy, bez pragnienia i poddania się woli Bożej.

Wreszcie musimy starać się o coś więcej niż o bierne przyjęcie tego, co nam przychodzi od Boga. Trzeba nam pragnąć i szukać całkowitego dokonania się we wszystkim Jego woli. Powinniśmy cierpieć z wdzięcznością, radzi ze sposobności okazania Mu posłuszeństwa. I znaleźć w tym wypełnieniu Jego woli zjednoczenie z Jezusem, Który rzekł: „Gorąco pragnąłem pożywać tę Paschę z wami, zanim cierpieć będę" (*Łuk.*, 22: 15).

*(c. d. n.)*

**Thomas Merton**
Tłum. Maria Morstin-Górska

# ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE

## KOŚCIÓŁ I EWANGELIA

Jedną z wielkich trudności myślowych człowieka, trudnością przeszkadzającą mu nieraz sprawiedliwie sądzić ludzi, narody, instytucje jest czas — który mija i trwa, konserwuje i zmienia, zapewnia trwałość, a niszczy identyczność. I w owym tajemniczym działaniu czasu tkwi chyba najistotniejsze źródło jakże częstych dziś trudności, dotyczących Kościoła.

Bo cóż słyszymy ustawicznie? Kościół dzisiejszy to nie jest Kościół Chrystusowy, to nie Kościół Piotra, Apostołów i pierwszych chrześcijan. Jakżeż daleko odbiegł od tej pierwotnej swej formy, formy jedynie dobrej i prawdziwej, bo ustanowionej przez Chrystusa. I następują porównania stajenki betlejemskiej z bazyliką św. Piotra, pastuszków z halabardnikami w bufiastych spodniach, uczniów Pańskich, tych którzy nie mieli drugiej sukni — z purpurą kardynalską i bielą papieską.

W tym punkcie także tkwi w dużej mierze źródło wielu różnic, może najbardziej zasadniczych, między katolicyzmem a innymi wyznaniami chrześcijańskimi. Kościół rzymski nie jest — powiadają — Kościołem Chrystusowym. Naprzód jest inny, niż go Chrystus pomyślał, a po wtóre gdzież dowód, że właśnie on jest owym drzewem, które miało wyrosnąć z ewangelicznego ziarna?

O tych wszystkich trudnych i zawiłych sprawach mówi znakomita książka Jean Guitton *L'Eglise et le l'Evangile*, „Kościół i Ewangelia"; omawia je pod kątem filozoficznym, teologicznym i historycznym. Zaczyna od strony teoretycznej, od rozważań, czym jest trwanie, czym rozwój. Jak istoty żywe, także instytucje, organizacje czy narody rozwijają się od embrionu, od ziarna, po jakże nieraz skomplikowane formy bytowania. I stawia pytanie: czy w ziarnie, w nasieniu drzewa, w embrionie żywej istoty jest już zawarty cały jej przyszły kształt, jakaś jej miniatura, czy ów zalążek życia jest mikrokosmosem późniejszego bytu pełnego? Odpowiedź jest negatywna.

Ziarno, embrion nie jest mikrokosmosem późniejszego bytu, ma tylko w sobie siłę rozwoju, zdolność rozwoju, czyli rośnięcia, wzbogacania się, a więc — tym samym — zmiany. Zmiany oczywiście jakoś zdetermino-

wanej, ale jednak zmiany prawdziwej. Żołędź nie jest tym samym co dąb, choć z niego właśnie dąb wyrasta, inżynier konstruujący samolot, nie jest tym samym, czym był chłopaczek, budujący domy z klocków. Te istoty rozwinięte są inne niż istoty czy byty, z których powstały, jakkolwiek są z nimi w pewien sposób identyczne. Bo nie istnieje w świecie żywym ani czysta ewolucja, ani czysta konserwacja.

Zresztą ewolucja to właśnie rozwój, czyli w pewnym sensie zmiana. Bo ewolucja nie polega na ujawnianiu się cech dotąd ukrytych, lecz polega na ich kształtowaniu, narastaniu, rozwijaniu się. Rodan przy ujściu nie jest tą samą rzeką, którą był u źródeł.

Tak postawiwszy zasady podstawowe rozwoju w czasie, przechodzi Guitton do ich zastosowania przy rozważaniu Kościoła, który jest także organizmem. Organizmem żywym, a więc podległym prawom rozwoju — *eo ipso* i zmianom. I takim — co najważniejsze — miał być z Chrystusowego postanowienia.

Nie było zamiarem i intencją Chrystusa, by Jego Kościół pozostał na zawsze takim, jakim był w swych dniach najpierwszych, za Jego i Jego apostołów życia: grupą przyjaciół, trwających na modlitwie i żyjących w ukryciu. Zawsze mówił Chrystus o Kościele jako o organizmie skazanym na rozwój, o organizmie, którego rośnięcie, a więc z konieczności przeobrażanie się, było prawem i obowiązkiem. To wyrażała przypowieść o ziarnie, jak również o zaczynie ukrytym w cieście. Takie zresztą konsekwencje tkwiły już w samym sposobie, w jaki Chrystus ten Kościół założył.

Wiemy, jak starannie spisują reguły i przepisy dla mających powstawać organizacji i instytucji ich założyciele. Wiemy, jak na ogół dokładnie spisywali swą wolę i reguły wszyscy założyciele zakonów.

Chrystus postąpił inaczej. Położył silne zręby pod swoją naukę, ale nigdy nie wdawał się w szczegóły, dając przykazania, nie dawał nigdy „przepisów". Także — jak wiadomo sam nauki swej nie spisał, jakby chcąc zaznaczyć, że nie powierza jej literze, tej literze, która trwa sztywna, często pozornie martwa, podczas gdy dookoła niej płynie wartki nurt zmiennej historii. Powierzając swą naukę wyłącznie słowu mówionemu, chciał niejako zaznaczyć, że powierza ją — człowiekowi, człowiekowi, istocie żyjącej w wymiarach czasu i historii.

I niewątpliwie byłby się źle skończył ten eksperyment, gdyby Chrystus składając swą naukę w ręce człowieka nie był dał mu obietnicy, że z nim, owym człowiekiem przejmującym Jego naukę, jest i będzie po wszystkie czasy. W ten sposób zakładając podwójny, ludzki i Boski, zrąb Kościoła stworzył z niego instytucję, której prawem zasadniczym jest — rozwój. Kazał mu rozwijać się i przekształcać w rytm przemian czasu i historii a równocześnie zapewnił mu istotną, niezmienną tożsamość.

Chrystus znał prawo czasu, prawo historii. Wiedział dobrze, że każda epoka, każda kultura ma własny język i że innego człowiek danej epoki czy kultury nie rozumie. I dlatego pozwolił a nawet nakazał słowa swoje, te słowa, które spisali Jego uczniowie, tłumaczyć i interpretować, i w ten sposób zapewniając swej nauce treść niezmienną pozwolił jej żyć życiem człowieka: życiem czasu i historii. Takie rzucenie Kościoła na burzliwą falę historii naraziło go co prawda na wszelkie niebezpieczeństwa życia, ale ustrzegło przed zakrzepnięciem.

Narzekamy dziś często na to, że „daleko" odbiegł Kościół od swej formy pierwotnej, którą oczywiście, jak zawsze każdy początek, uważamy za formę najdoskonalszą, patrząc na nią z tym rozrzewnionym idealizmem, z jakim patrzymy w przeszłość. Ale czy możemy sobie wyobrazić, jaki byłby nasz stosunek do Kościoła, gdyby w przeciwieństwie do tego, co jest, był on pozostał tym samym i takim samym, jak za swych dni najpierwszych; gdyby do nas ciągle mówił tym samym, co wówczas, językiem, kazał nam żyć, jak żyli rybacy z Kafarnaum i nie umiał nam towarzyszyć swą myślą i pomocą poprzez wszystkie nasze dzisiejsze trudności?

Tu w swe rozważania historyczno-cywilizacyjne włącza Guitton moment teologiczny. Gdy się mówi o Kościele, o jego trwaniu w historii i związanych z tym korzyściami i niebezpieczeństwami, nie można nigdy z oka spuszczać strony Boskiej tego Kościoła. Bo ową stroną ściśle religijną Kościół w pewnym wymiarze istnieje także poza czasem.

Narodzenie Chrystusa w Betlejem było wydarzeniem jednorazowym i niepowtarzalnym. Ale wiemy dobrze, że to wydarzenie, ofiara, jaką Chrystus za nas złożył na Krzyżu w określonym czasie i miejscu, powtarza się codziennie na naszych ołtarzach, tak że życie wśród nas Chrystusa — minąwszy w sposób historyczny — trwa w sposób sakramentalny. Wiemy także,że Chrystus uczył nie tylko słowem. Uczył swą osobą. Wzbudzał wiarę i miłość. Dawał swym uczniom swego ducha. I to czyni ciągle. Na owo życie Chrystusa w nas i w Kościele czas nie ma wpływu. Jest ono poza czasem, poza historią: poza prawem zmiany. A właściwie jest raczej odwrotnie, choć tak właśnie: ponieważ ofiara Chrystusa ciągle się powtarza, ponieważ Chrystus ciągle żyje w ludzkości, a ściślej — żyje w Kościele, swym Ciele Mistycznym, ciągle się w Nie od nowa wcielając, nie może to Ciało Mistyczne trwać poza czasem, poza historią. Nie może się bowiem Chrystus wcielać, nie może żyć w kształcie, który dawno minął. Musi żyć w kształcie, który jest dzisiaj kształtem bytowania na ziemi.

I dlatego właśnie Kościół jest i musi być w historię zaangażowany. I był w nią zaangażowany od pierwszej chwili swego istnienia. Nie jest to na pewno bytowanie ani spokojne, ani bezpieczne. Ale to właśnie jest życie.

Tym rytmem żyjąc przetrwał Kościół kilka cywilizacji. I nie tylko przetrwał, ale — zawsze się w nie angażował, można było sądzić, że się z nimi identyfikuje, biorąc je za swoje. Tymczasem cywilizacje te mijały, rozkładały się i znikały, a Kościół nigdy nie został ich gruzami przywalony. Wiemy, że był złączony — jakże mocno — z porządkiem feudalnym, potem z cywilizacją mieszczańską, tą, która w oczach wielu — tak przyjaciół jak i wrogów Kościoła — uchodzi za identyczną z katolicyzmem. W swych początkach był podobnie, zwłaszcza od czasów Konstantyna, zrośnięty, zdawało się nieodwracalnie, z rzymskim Imperium.

To „wcielanie się" w kolejne porządki społeczne, cywilizacyjne i kulturowe nie odbywa się — rzecz jasna — za darmo. Nawyki, sposoby myślenia pozostają, nieraz nawet wtedy, gdy są już przeżytkiem. A wtedy z narzędzia zmieniają się w przeszkodę. Dlatego też Kościół, który zawsze, choć zwykle powolnym krokiem, podążał za przeobrażeniami i zmianami, często wlókł i wlecze za sobą przeróżne relikty epok minionych. Każda przyczyniła się do jego rozwoju, przynosząc pewne wzbogacenie, pobudzając do żywszej pracy w tym lub innym kierunku, ale każda także zostawiała dziedzictwo mniej szczęśliwe: Jakiś osad, jakieś skamieliny, które trzeba było — nieraz przez czas długi — z trudem i mozołem usuwać. Ale na to nie ma rady. Takie jest prawo życia.

Te niebezpieczeństwa, nieraz smutne ślady zbyt ziemskich kontaktów, były zawsze widziane w Kościele i nieraz znajdowali się ludzie, którzy chcieli złemu zaradzić. Zjawiali się reformatorzy, którzy w trosce o czystość Kościoła, o jego wierność pierwotnym zasadom, starali się Kościół ten od tego rodzaju niebezpieczeństw ustrzec i proponowali mu inny wzór bytowania: wzór „anielski", życie ponadhistoryczne i pozahistoryczne. Zawsze ich propozycje były przez Kościół odrzucane i uznawane za herezję. Zjawiali się jednak i inni reformatorzy, tacy, którzy starali się tylko oczyścić Kościół z naleciałości, nie starając się go odciąć od nurtu historii i życia. Ci, jak św. Franciszek, niczego nie chcieli burzyć, nie chcieli obalać form istniejących, a jedynie w ten kształt konkretny, historyczny tchnąć ducha prawdziwej miłości Bożej i ludzkiej. Ale także — w pewnym sensie — w formach i języku epoki własnej, rozumiejąc, że nie jest człowiekowi dane, także nie jest mu wolno żyć poza swoim czasem i swoją epoką.

Znamy szkoły myślowe, religie, które usiłowały stanąć poza historią. Tak ustawił się judaizm. Wiemy, że strzegł się — i ustrzegł — wszelkiej „kontaminacji", pozostał wierny literze, ale wiemy także, że wskutek tego zakrzepł, zastygł w drobiazgowej obrzędowości, co gorsze — zamknął się w swym nacjonalizmie. Także poza historią żyją niektóre wielkie religie Wschodu, nieskażone, ale i pozażyciowe. Gdyby Chrystus — powiada Guitton — nie był dał prawa swym uczniom i ich następcom tłumaczenia swych słów, sam czuwając nad tym, by owa interpretacja

była autentyczna — na skutek czego słowa Jego przemawiały do ludzi wszelkich epok i cywilizacji ich własnym językiem — nauka Jego, a w pewnym sensie i Jego postać — byłaby zakrzepła jak Budda, byłaby się stała jak on daleka, bo niezmiennie tkwiąca w odległej już epoce. A tak słowo Jego pozostało żywe nie tylko dlatego, że wyszło z ust Boga, ale także dlatego, że zostało oddane w pieczę człowieka, czyli włączone w życie. To była i jest wielka śmiałość chrześcijaństwa, jego odwaga, nawet zuchwalstwo. I tylko Bóg patrzący w całokształt trwania, w całość historii, a nie jak my, którzy zawsze jeden jej punkt bierzemy za całość, mógł na zasadach pozornie tak chwiejnych, a w istocie najpotężniejszych, Instytucję przez siebie stworzoną oprzeć.

A jak bardzo silnie chciał Chrystus zaakcentować tę władzę, jaką oddaje człowiekowi, jak chciał podkreślić, że nie jest ona zależna od tego człowieka cnoty ani siły, jest fakt, że swe klucze powierzył nie Janowi, którego miłował i który był wierny i bezgrzeszny, ale Piotrowi, który Go zdradził, który nie był jak Jan pojętny.

Podobnie wygląda do dzisiaj sprawa władzy w Kościele: władzę tę daje nominacja, a nie stopień doskonałości czy świętości. Nie potrzeba tłumaczyć, że Kościół mianując ludzi na wyższe stanowiska pilnie uważa, dziś pilniej może niż kiedykolwiek, by na nie wyznaczać ludzi o wypróbowanej cnocie, świątobliwych i w miarę możności doskonałych. Chodzi tylko, by zaznaczyć — i Guitton kładzie na to wielki nacisk — że automatycznie ani świętość, ani mistycyzm władzy w Kościele nie nadają. Pochodzi ona wyłącznie z nominacji. A patrząc w historię wiemy, że nie zawsze święci i mistycy władzę w nim sprawowali, wiemy także, że występek czy brak cnoty władzy raz nadanej nie przekreślał.

Ale zaakceptowanie tej zasady nie rozstrzyga jeszcze wszelkich trudności (czy w ogóle wszystkie trudności mogą być kiedykolwiek — póki człowiek myśli i zastanawia się — usunięte bez reszty?).

Tak więc z kolei nasuwa się pytanie, kto ma prawo i obowiązek władzę w kościele sprawować, inaczej mówiąc, kto jest prawym, autentycznym następcą Apostołów, następcą przede wszystkim Piotra. Wiemy, że na tym punkcie trwa od wieków debata między Kościołem rzymskim, a inymi kościołami chrześcijańskimi.

Sprawa nie jest tak prosta, jak się ją czasem przedstawia w popularnych apologetykach. Wprawdzie bowiem fakt przekazania przez Chrystusa władzy Piotrowi jest w Ewangelii postawiony jasno i niedwuznacznie, jednakowoż jeżeli chodzi o następstwo Piotrowe — a przecież zawsze właśnie o to chodzi — nie wystarczy nam sama Ewangelia i musimy się oprzeć na tradycji, na faktach historycznych. Wiemy bowiem z całą pewnością, że zaraz po śmierci Piotra, właśnie Biskup rzymski był powszechnie uznawany za jego następcę, że on stanowił najwyższy autorytet gmin chrześcijańskich. Jednak wiemy także, że nie dla wszyst-

kich wyznań chrześcijańskich są to dowody wystarczające. Odrzucają je ci, którzy uważają, że Ewangelia, i wyłącznie Ewangelia, jest źródłem Objawienia i przedmiotem wiary, uznają zaś katolicy, którzy za źródło Objawienia i przedmiot wiary uznają nie tylko to, co jest zawarte *explicite* w Ewangelii, ale także to, co nam tradycja podaje do wierzenia.

Z podobnymi trudnościami stawali już oko w oko chrześcijanie pierwszych wieków. Guitton bardzo mocno podkreśla fakt, że najgroźniejszy dla chrześcijaństwa próg to był moment, gdy wymarło pokolenie „świadków" i gdy głosiciele Ewangelii zaczęli mówić nie „widzieliśmy", „słyszeliśmy", ale „mówili nam ci, co widzieli i słyszeli, a myśmy im uwierzyli". W ogóle historię Kościoła dzieli on na trzy epoki:

1. Epoka Apostolska, epoka pokolenia świadków;
2. Epoka pierwszego pokolenia, tego które uwierzyło świadkom;
3. Cała reszta historii Kościoła aż po dzień dzisiejszy.

Jasne że w tym ujęciu na czoło zagadnień wysuwa się sprawa interpretacji Ewangelii, jej interpretacji autorytatywnej. A zatem sprawa władzy i autorytetu. Takim Kościół został był i jest z ustanowienia Chrystusa, który chciał, by Jego nauka nie opierała się wyłącznie na słowie pisanym, ale na słowie spisanym wprawdzie, ale odczytywanym i interpretowanym — autorytatywnie — przez ludzi mających po temu władzę.

Guitton w swej książce szeroko rozwija ten aspekt historyczny Kościoła, gdyż wiele miejsca — nawet dużą część książki — poświęca dialogowi z kościołami protestanckimi.

W dążeniu bowiem do jedności chrześcijaństwa widzi Guitton jedną z najważniejszych cech obecnej fazy historycznej Kościoła. Niewątpliwie: do dziś nawet w Kościele widnieją zgubne ślady związania się z minionymi już formami bytowania i myślenia. Ale relikty te powoli odpadają, a odpadają, jak zawsze, rzeczy już niepotrzebne lub martwe, spłukane nowymi, żywymi nurtami. Za te nowe nurty uważa Guitton dwie rzeczy: na planie niejako wewnętrznym rozwijającą się ostatnio tak silnie naukę o Kościele, jako o Ciele Mistycznym Chrystusa, na planie zewnętrznym dążenie do jedności całego chrześcijaństwa.

Tu — poza tym — Kościół włącza się w najważniejszy i najgłębszy może nurt historii współczesnej: w prąd, który dąży ku jedności świata. Nurt ten nie zawsze jest widoczny, wiele faktów zdaje się mu przeczyć, a nawet urągać. Ale niewątpliwie ku temu wszystko prowadzi. W tym nurcie Kościół ma, rzecz oczywista, wielką rolę do odegrania.

Już dziś stało się jasne, że jest tej swojej misji świadomy.

*Zofia Starowieyska-Morstinowa*

# TRZY KSIĄŻKI O BIBLII

Jesienny numer „Nova et Vetera" przyniósł omówienie kilku interesujących pozycji biblistycznych, jakie ukazały się na zachodzie. Autorem trzech recenzji, których tekst — z nieznacznymi skrótami — podajemy poniżej, jest ks. prof. Charles Journet, redaktor naczelny szwajcarskiego kwartalnika i autor wielu znanych prac i artykułów teologicznych.

I

## BIBLIA — JĘZYK CZŁOWIEKA I POSŁANNICTWO BOGA [1]

Zawarte w Biblii Objawienie Boga przeznaczone jest dla całej ludzkości, aż do skończenia świata. Przekazane ono jednak zostało za pośrednictwem narzędzi człowieka: jego języka, wiedzy i wyobraźni, a więc za pośrednictwem narzędzi zakorzenionych w czasie i w przestrzeni. Stąd dwa zadania biblijnej egzegezy. Pierwsze to zrekonstruowanie cywilizacji epoki, w jakiej żyli autorzy Pisma świętego, i tu współczesne metody naukowe historii, archeologii, filologii i psychologii literackiej pozwoliły poczynić olbrzymie postępy. Zadanie drugie, wykonywane w jedności z Kościołem i w świetle wiary, określić można jako przeniknięcie — poprzez język człowieka — do treści posłannictwa Boga. Ojciec Jean Levie, profesor kolegium teologicznego jezuitów w Louvain, stara się wypełnić oba te zadania. „Biblia — język człowieka i posłannictwo Boga" to książka, która dopomóc ma ludziom współczesnym w inteligentnej lekturze natchnionych ksiąg i w uchwyceniu tego, co jest w nich treścią Boską.

Pierwsza część cennej pracy ojca Levie nosi tytuł „Egzegeza biblijna a postęp historyczny: ostatnie stulecie badań egzegetycznych". Autor omawia następujące zagadnienia: pierwsze wielkie prace wykopaliskowe archeologii biblijnej i wschodniej (1850—1914); krytykę biblijną liberalnego protestantyzmu (1870—1914); egzegezę katolicką (1880—1914); zasadę autorytetu religijnego w ruchu biblijnym (1890—1914); rozwój archeologii i dyscyplin pomocniczych biblistyki (1918—1958) oraz nowe aspekty egzegezy biblijnej po roku 1918.

Wielu czytelników zapozna się zapewne z dużym zainteresowaniem z trafną i obiektywną oceną trudności, na jakie napotykała — jak wiadomo — biblistyka katolicka po kryzysie modernizmu. Na skutek licznych wówczas interwencji władz kościelnych, które odnosiły się z dużą dozą nieufności do wielu tez ówczesnej krytyki historycznej i literackiej,

---

[1] Jean L e v i e, S. J., *La Bible, parole humaine et message de Dieu*, „Museum Lessianum," Section Biblique, Paris-Louvain, Desclée De Brouwer, 1958.

w środowiskach badaczy i egzegetów panowała przez pewien czas atmosfera onieśmielenia a nawet zniechęcenia. Ojciec Levie przedstawia w sposób bardzo wnikliwy przyczyny tego stanu rzeczy oraz proces stopniowego przekształcania się klimatu stagnacji w klimat zapału badawczego, jaki cechuje obecnie biblistykę katolicką. Szczególnie ciekawe są jego uwagi na temat kłopotliwej i może nawet niezrozumiałej dla niejednego katolika sprawy orzeczeń Komisji Biblijnej. Komisja ta odrzucała w swoim czasie szereg twierdzeń krytyki literackiej i historycznej, które obecnie uważane są na ogół za bezsporne. Oto co pisze na ten temat ojciec Levie:

„Egzegeta protestancki Hans von Soden zanotował na parę miesięcy przed śmiercią swe refleksje na temat encykliki *Divino afflante Spiritu* (1943). Zreasumował w nich bardzo starannie i obiektywnie jej główne założenia, podkreślił lojalnie pozytywny stosunek Piusa XII do postępu badań naukowych, potem jednak zwrócił uwagę na sprzeczności pomiędzy jego dyrektywami ogólnymi, a niektórymi niedawnymi orzeczeniami Komisji Biblijnej. W roku 1908 Komisja ta wypowiedziała się na przykład przeciw kwestionowaniu autorstwa Izajasza w odniesieniu do rozdziałów 44—66 *Księgi Izajasza*. W roku 1909 — przeciw kwestionowaniu historycznego charakteru trzech pierwszych rozdziałów *Księgi Genezis*. W roku 1910 — przeciw kwestionowaniu autorstwa niektórych psalmów Dawida.

Nie sądzimy, ażeby można było dziś negować fakt, że sprzeczności wykazane przez protestanckiego uczonego istnieją rzeczywiście. Gdyby dyrektywy Piusa XII mogły być znane i mogły być przyswojone przez środowiska kościelne lat 1906—1914, niejedno orzeczenie Komisji Biblijnej byłoby zapewne sformułowane inaczej. W Kościele, tak jak w każdej społeczności ludzkiej, postęp wymaga czasu: nowa myśl może stopniowo tylko osiągnąć ostateczny kształt i dojrzałość, i wtedy dopiero może być bez zastrzeżeń przyjęta".

Nieco dalej autor uzupełnia własne uwagi tekstem oświadczenia wydanego w roku 1955 i podpisanego przez Sekretarza i przez Zastępcę Sekretarza Komisji Biblijnej. „Dokument ten — pisze ojciec Levie — ma wprawdzie charakter prywatny, lecz oficjalne stanowiska obu jego autorów pozwalają, jak się wydaje, traktować go jako rodzaj dyskretnego upoważnienia egzegetów katolickich do szerokiej interpretacji dawniejszych orzeczeń Komisji Biblijnej, które wydane były w trudnym kryzysowym okresie modernizmu". A oto fragment tekstu oświadczenia:

„Pismo święte uważane było zawsze przez Kościół za źródło i za fundament prawd wiary i moralności. We wszystkich niemal epokach prowadzono więc nieustającą walkę o zachowanie integralności i czystości depozytu Słowa Bożego. Jest rzeczą niezmiernie ważną, aby oceniać

orzeczenia Komisji Biblijnej pod tym właśnie kątem widzenia. Te propozycje orzeczeń, które nie mają ani bezpośredniego ani pośredniego związku z wiarą i moralnością, nie krępują swobody egzegetów i mogą oni kontynuować swe badania naukowe oraz robić użytek z ich wyników, respektując oczywiście autorytet władzy kościelnej.

Trudno nam już dziś odtworzyć dokładnie obraz sytuacji, w jakiej znajdowali się uczeni katoliccy na początku naszego stulecia, i obraz niebezpieczeństw, jakie zagrażały wówczas samej doktrynie katolickiej. Fala krytyki liberalnej i racjonalistycznej godziła w same podstawy naszych poglądów na Pismo święte. Obecnie, kiedy walki te dawno przycichły, gdy wiele sporów znalazło rozwiązania, a wiele problemów ukazało się w całkowicie nowym świetle, byłoby uproszczeniem doprawdy zbyt łatwym mówić zarozumiale o „sztywności" i „ciasnocie" czasów, które minęły".

A oto jeszcze jeden cytat, jaki przytacza ojciec Levie. Jest to fragment komentarza ojca E. Vogta, rektora Papieskiego Instytutu Biblijnego, do oświadczenia Sekretarzy Komisji Biblijnej. „Trzeba rozróżnić z jednej strony orzeczenia, które dotyczą tego, co ma związek z wiarą, i które tym samym pozostają niezmienne i — z drugiej strony — orzeczenia takie, które dotyczą problemów nie mających z wiarą związku. Te ostatnie nie krępują swobody badacza. Jeżeli chodzi, konkretnie, o niektóre orzeczenia Komisji Biblijnej z początku naszego stulecia, to odnosiły się one, w większości wypadków, do sytuacji, w jakiej znajdowała się w owym czasie biblistyka katolicka. Te na przykład, które dotyczyły krytyki literackiej, to znaczy autorstwa poszczególnych tekstów, miały zapewne na celu obronę wiary, dziś jednak problem ten — jak czytamy w Oświadczeniu — »ukazał się w całkowicie nowym świetle« i wydaje się jasne, że tekst biblijny może być tekstem natchnionym bez względu na to, kim był jego ludzki autor. Chcąc wydać lojalny i sprawiedliwy sąd o orzeczeniach Komisji Biblijnej trzeba więc zawsze brać pod uwagę okoliczności, w których były one wydane, a które dziś się zmieniły".

W intencjach Komisji Biblijnej nie leżało z pewnością wypowiadanie się na temat spraw nie związanych z wiarą. Przeciwnie, kierowała się ona niewątpliwie przekonaniem, że działa w jej obronie. To jednakże, o czym sądzono dawniej, że dotyczy wiary bezpośrednio, okazało się następnie dla niej nieistotne. Byłoby na pewno o wiele lepiej, tak z punktu widzenia egzegezy jak apologetyki, gdyby zdano sobie z tego sprawę wcześniej. Gdyby na przykład oddzielono od razu sprawę autorstwa od sprawy inspiracji, byłoby też od razu zrozumiałe, że *Księga Izajasza* i *Księga Psalmów* mogą być całkowicie kanoniczne, nawet jeśli Izajasz i Dawid nie są ich jedynymi autorami. Być może dałoby się uniknąć pewnej części nieporozumień, a nawet osobistych klęsk posz-

czególnych badaczy, gdyby podejście Komisji Biblijnej miało charakter bardziej teologiczny — w sensie myśli twórczej i pozytywnej — a mniej apologetyczny. Z drugiej jednak strony, jak to podkreśla słusznie ojciec Levie, sytuacja była niewątpliwie trudna, a w trudnych sytuacjach apologetyka wykazuje zawsze tendencje zwyżkowe, czasem może zbyt zwyżkowe w stosunku do potrzeb najistotniejszych i długofalowych.

W swych uwagach na temat odrodzenia biblistyki katolickiej ojciec Levie wymienia trzy przyczyny, które złożyły się, jego zdaniem, na ostateczne przezwyciężenie oporów i trudności pozostawionych przez kryzys modernizmu. Pierwszą z nich było żywe zainteresowanie Biblią, narastające spontanicznie w coraz szerszych kręgach katolików świeckich. Drugą — zasadniczy zwrot w podejściu egzegetów protestanckich, którzy porzucili liberalny naturalizm i racjonalizm dla postaw bardziej religijnych i teologicznych. Trzecim poważnym czynnikiem pozytywnym były osiągnięcia najwybitniejszych egzegetów katolickich, którzy, nie zrażając się trudnościami, kontynuowali wytrwale swe prace i badania. Szczególne zasługi położył tu znakomity biblista francuski, ojciec Lagrange. W zakończeniu pierwszej części swej pracy J. Levie analizuje szczegółowo wspomnianą już encyklikę *Divino afflante Spiritu* (1943), która, jak pisze, była dla egzegetów wydarzeniem tej miary, co dla chrześcijan oddanych sprawom społecznym encyklika *Rerum novarum*.

Druga część omawianej pracy, zatytułowana „Inspiracja i egzegeza katolicka", ma charakter bardziej teologiczny. Rozdział pierwszy poświęcony jest trudnej i delikatnej nieraz sztuce docierania poprzez język autora, osobisty i uwikłany w sprawy i pojęcia epoki, do treści, jaką w danym tekście przekazuje Bóg. Autor podaje liczne interesujące przykłady takiej analizy, a w zakończeniu przedstawia proces stopniowego dojrzewania religijnego narodu izraelskiego pod wpływem „pedagogiki Bożej".

W rozdziale drugim J. Levie wyjaśnia, dlaczego posłannictwo boskie, zawarte w tekście biblijnym, przekracza nieraz zrozumienie i intencje ludzkiego autora: „Stary Testament tłumaczy się dopiero w świetle Nowego Testamentu, a Nowy Testament w świetle dogmatów Kościoła".

Rozdział trzeci przynosi analizę stosunku egzegezy krytycznej do interpretacji teologicznej. „Teksty biblijne — czytamy — związane są często z konkretną lecz przejściową sytuacją, która dziś już nie istnieje, i autorytatywne nauki danego proroka czy apostoła sformułowane są wtedy w kategoriach tej właśnie sytuacji. Egzegeta jest więc tu nieraz bezradny: wydzielenie tego co istotne i ostateczne z elementów względnych i przejściowych przerasta kompetencje prywatnego badacza. Wypadki tego rodzaju uwidaczniają najlepiej konieczność autorytetu Kościoła — stałego i nieomylnego interpretatora Pisma świętego poprzez wieki i na przestrzeni wieków".

J. Levie podkreśla również z naciskiem transcendentny charakter posłannictwa ewangelicznego. „Chrystus nie wydał swej doktryny na pastwę przypadkowych kaprysów historii, która musiałaby zniekształcić i zagubić pewne jej części. Nie wydał jej też na pastwę kaprysów indywidualnych interpretacji, które — nawet gdy są przyparte do muru wymową danych obiektywnych — mają zawsze jeszcze przywilej zaślepienia. Chrystus wiedział, że będzie trwać w swym Kościele, który, jak biblijna oblubienica, rozumie każdy Jego gest i każde słowo. Oto dlaczego Objawienie, jakie pozostawił, nie mogło i nie powinno było być pełne i skończone na sposób całkowicie ludzki, jak na przykład jakaś doktryna filozoficzna pozostawiona uczniom przez zwykłego myśliciela. Było ono pełne i skończone w sensie znacznie głębszym, bardziej żywym, ludzkim i boskim zarazem. Wszak myśliciel — to zaledwie punkcik w historii świata, punkcik, który przeminie i zniknie. Chrystus natomiast rozkazuje wszystkim czasom i kieruje sam losami słów, które tym czasom powierzył. Doktryna, którą dał ludzkości jest tak doskonała w swym przystosowaniu do psychologii człowieka i do jego rozwoju, że rośnie i rozwija się razem z ludźmi nie zatracając nigdy swej boskiej tożsamości".

A oto dalsze sprecyzowanie charakteru egzegezy teologicznej na podstawie listów św. Pawła. „Koniecznym przedłużeniem analizy literackiej i historycznej listów świętego Pawła musi być próba dotarcia do myśli Boga, który przez niego przemawia i który przerasta jego własną, ludzką myśl. Uczciwy egzegeta musi umieć dostrzec „niedociągnięcia" św. Pawła i jego „ograniczenia" w stosunku do orzeczeń Kościoła, które są pełniejsze dzięki coraz głębszemu rozumieniu Objawienia boskiego... Bóg, który poddał człowieka i społeczeństwo prawu ewolucji i postępu, chce aby Jego prawda, wciąż w swej istocie ta sama, rosła i rozwijała się w myślach i sercach ludzkich, przystosowywana nieustannie do dynamiki rozwojowej życia na ziemi. Dlatego też współczesna synteza dogmatyczna, wywodząca się z listów św. Pawła, zawierać będzie precyzje i wyjaśnienia, które w świadomej myśli Apostoła zawarte były tylko w zalążku, tylko potencjalnie i nieraz w perspektywie całkowicie odmiennej, pomimo fundamentalnej homogeniczności. Taka właśnie funkcja natchnionych tekstów zawarta jest w planie Boga, niepodzielnego władcy wszystkich czasów i epok, przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Tylko i jedynie Kościół, któremu powierzona jest ciągłość *magisterium veritatis* ma moc wyprowadzania z tekstów świętych syntezy chrześcijańskiej, zamierzonej od wieków przez Najwyższego i zgodnej z Jego wolą. Prawo Kościoła do wiążących *de fide* interpretacji Pisma świętego nie ma więc bynajmniej na celu tylko prostego korygowania indywidualnych pomyłek egzegetów ani zaradzenia „niejasnościom" Biblii. Wywodzi się ono logicznie z samej natury natchnionych ksiąg:

już w założeniu Boga Pismo święte miało być stale interpretowane przez Kościół...

...Owa misja stałej interpretacji sprawia, że Nowy Testament nie jest i nie może być dla Kościoła księgą zamkniętej przeszłości, zrozumiałą jedynie w kategoriach historii. Pozostaje on księgą teraźniejszości, której sens objaśniać należy w świetle precyzji doktrynalnych, pogłębianych z wieku na wiek. W pewnym sensie Nowy Testament ma więc jak gdyby podwójny kontekst: kontekst epoki, w której powstał, oraz kontekst bieżący każdej kolejnej epoki aż do skończenia świata. Nadrzędny charyzmat Kościoła, który jedynie może zagwarantować fundamentalną homogeniczność obu »kontekstów«, pozwala więc wyciągać na przykład z listów św. Pawła takie wnioski dogmatyczne, co do których egzegeta nie mógłby udowodnić, że istniały *explicite* w świadomości autora. Wnioski te są jednak dzisiaj konieczne po to właśnie, ażeby autentyczne posłannictwo św. Pawła mogło zachować należne mu miejsce i pełną wymowę w katolicyzmie współczesnym".

Wykład egzegezy teologicznej, który ilustrują powyższe fragmenty, stanowi, jak się wydaje, punkt centralny zainteresowań ojca Levie, a zarazem najcenniejszą chyba wartość jego książki.

## II

## WSTĘP DO BIBLII [2]

„Wprowadzenie do zagadnień biblistyki", jakie ukazało się parę lat temu nakładem Desclée et Cie, osiągnęło trzecie wydanie w roku 1954. Wielka ilość prac i studiów egzegetycznych, jakie ukazują się co roku, wymaga jednak nowych prób syntezy. Próbę taką stanowi właśnie „Wstęp do Biblii", którego pierwszy tom ukazał się niedawno. „Nie jest to książka — czytamy w przedmowie — jaką profesor może polecić uczniom w charakterze podręcznika. Celem autorów było przede wszystkim ukazanie złożoności problemów, wobec których stoi egzegeta współczesny i głównych kierunków badań naukowych".

„Wstęp ogólny" zawiera trzy zagadnienia, szczególnie godne uwagi. Pierwsze z nich to stosunki, jakie łączą natchnionego pisarza ze wspólnotą izraelską. Oto jak interpretują je autorzy:

„Natchniony autor jest członkiem wspólnoty, która, jako całość, pozostaje pod działaniem Ducha Świętego — i jest zarazem prywatnym człowiekiem: jest pisarzem kierującym się motywami osobistymi i osobistym talentem, nie przestając jednak przez to być narzędziem w ręku

[2] A. Robert et A. Feuillet, *Introduction à la Bible*, t. I, *Introduction générale, Ancien Testament*. Desclée et Cie, Tournai, 1958.

Boga. Myśl religijna autora tekstu biblijnego bywa mniej lub bardziej zgodna z myślą religijną otoczenia. U autora *Księgi Jonasza* na przykład widoczna jest reakcja przeciw kryzysowi partykularyzmu, jaki szerzy się w narodzie izraelskim, odradzającym się, lecz wciąż zagrożonym. *Księga Nahum* natomiast odzwierciedla wiernie radosne uniesienie plemienia Judy wobec ruiny Niniwy. Teksty wielkich proroków Izraela ukazują nam ich jako niezłomnych nonkonformistów, których Bóg natchnął świętym wzburzeniem aby wstrząsnęli fałszywą pobożnością, drzemiącą w błogiej apatii rytualizmu. Postawa otoczenia warunkuje więc na różne sposoby i sam zapis Bożego przekazu, i jego formę zewnętrzną.

Podkreślając uwarunkowanie społeczne samego autora biblijnego, a nawet jego tłumacza — i przyjmując, że uwarunkowanie to daje reakcje bardzo namiętne i kierujące piszącego raz z wiatrem, raz pod wiatr, nie umniejszamy w niczym specyficznego działania łaski inspiracji. Jej definicja (*Providentissimus*) uwzględnia tylko aspekt indywidualny i aspekt ten jest niewątpliwie podstawowy. Nie chodzi więc o przypisywanie łaski inspiracji całej wspólnocie lecz o odnotowanie faktu: natchniony autor, który wypełnia swoje zadanie osobiste i który otrzymuje łaskę inspiracji, jest uzależniony od wspólnoty narodu izraelskiego, korzystającego również z asystencji Ducha Świętego i wybranego przez Boga na odbiorcę i nosiciela Jego Objawienia w świecie ludzkim".

Należy więc odróżnić łaskę uświęcającą której towarzyszy wiara, nadzieja, miłość, dary Ducha Świętego i łaski charyzmatyczne (proroctwo, inspiracja). Rozkwit daru proroctwa — danego niektórym — sprzyja ożywieniu wiary, wymaganej od wszystkich. Prawo to działa też w odwrotnym kierunku: żywa wiara zbiorowości warunkuje rozkwit daru proroctwa. Proroctwo jednak nie jest odbiciem wiary i obyczaju wspólnoty. Jest ono normą pierwotną i nadrzędną w porządku nauczycielskim.

Drugie interesujące zagadnienie, poruszone we „Wstępie ogólnym", to kryterium kanoniczności. Według ojca Lagrange, podstawą do uznania przez Kościół danej księgi i orzeczenia jej kanoniczności jest jej pośrednie lub bezpośrednie pochodzenie apostolskie. Inni autorzy jednak, jak na przykład ojciec Benoît, uważają, że „jedynym ważnym kryterium jest tu oświadczenie samego Kościoła, który stwierdza, że otrzymał dane Pismo z ręki Boga i że znajduje w nim swoje zasady wiary". Autorzy „Wstępu do Biblii", którzy przychylają się do tego poglądu, piszą: „Jedyne kryterium właściwe i obiektywne upatrywać należy w Objawieniu Ducha Świętego, które jest dane Kościołowi, a przekazane przez tradycję apostolską".

To, że jedynie Bóg — dawca inspiracji — może pouczyć nas, za pośrednictwem Objawienia, które księgi są święte, jest niewątpliwie słuszne. Ponieważ jednak nie mamy objawienia po-apostolskiego, musimy

oprzeć się na Objawieniu danym apostołom. Wszak właśnie na podstawie ich autorytetu współczesny im Kościół przyjął Pisma Nowego Testamentu. Ustalając ich kanon można więc było odwołać się do tego autorytetu. Również kanon ksiąg Starego Testamentu gwarantowała, w oczach Kościoła, aprobata apostołów, a przed nimi jeszcze samego Chrystusa. O ile więc nie chcemy przypisać epoce po-apostolskiej nowych objawień, powiedzieć trzeba, że najwyższym kryterium kanoniczności danej księgi była dla Kościola pierwotnego tradycja jej apostolskiej aprobaty. Sami autorzy „Wstępu do Biblii" nie są chyba bardzo dalecy od takiego wniosku, gdy piszą: „Jest oczywiste, że Chrystus i apostołowie odegrali pierwszoplanową rolę w przekazaniu kanonu ksiąg Starego Testamentu. Księgi przez nich cytowane objęte były ich autorytetem. Podobną rolę odegrali apostołowie w układzie i przekazaniu natchnionych pism Nowego Testamentu, choć nie wszystkie księgi należy im przypisywać. Późniejsze odwoływanie się do praktyki apostolskiej miało na celu zbliżenie się do źródeł Objawienia. Kiedy w ostatnich stuleciach zaczęto odwoływać się do praktyki Kościoła, cel był w gruncie rzeczy ten sam: poprzez Kościół, wywodzący się od apostołów, zbliżamy się również do samych źródeł Objawienia".

Trzecie ważne zagadnienie „Wstępu do Biblii" to katolicka interpretacja Ksiąg świętych. Oto jej ujęcie: „Jedynym przedmiotem Pisma świętego jest Tajemnica Chrystusa. Chrześcijańska interpretacja Biblii ma na celu ukazanie tego, przy czym może to czynić różnymi sposobami. Egzegeza przebiega na przykład inaczej, gdy ma charakter apologetyczny, a inaczej, gdy ma charakter teologiczny. W wypadku pierwszym, trzeba trzymać się ściśle metod krytyki naukowej, aby ustalić z całą dokładnością rzeczywiste oblicze faktów, w których odczytać można znak Bożej interwencji w historię. W wypadku drugim, kiedy przyjmuje się, że problem wiary jest rozstrzygnięty, chodzi o odczytanie tekstów w jej świetle, w celu wyjaśnienia pewnych aspektów Tajemnicy Chrystusa. Nie lekceważąc oczywiście wskazówek krytyki, można w tym wypadku uznać za drugorzędne pewne problemy, których nie umie ona jeszcze rozwiązać: niedoskonałość krytyki wczesnego chrześcijaństwa czy średniowiecza nie przekreśla przecie całej teologii wieków minionych".

## III

## MORALNOŚĆ I EWANGELIA[3]

Książka ta, której podtytuł brzmi: „Stosunek wiary i moralności we wczesnym chrystianizmie", stanowi zbiór wykładów wygłoszonych na uniwersytecie Columbia przez siedemdziesięcioletniego już dziś egzegetę protestanckiego. Autor ujmuje początki chrześcijaństwa pod kątem widzenia rewolucji postaw moralnych, jakiej wymagało od swych wyznawców.

W pierwszym wieku po Chrystusie próby poprawy obyczajów były bardzo liczne. Poza kręgami chrześcijaństwa jednak trzymano się tu tradycji moralistów greckich, którzy już od czasów Arystotelesa proponowali całkowicie autonomiczny system moralny, stanowiący sam w sobie wartość i uzasadnienie. Tymczasem prawa moralne nowej religii mają wartość i uzasadniają się jedynie jako logiczna odpowiedź człowieka na Nowinę Ewangelii.

„Chrześcijański system moralny — pisze C. H. Dodd — jest więc już w założeniu różny od greckiego. Istnieje natomiast głęboka analogia pomiędzy moralnością ewangeliczną a tradycją żydowską. Oto wstęp a zarazem uzasadnienie prawa moralnego Starego Testamentu w jego klasycznym sformułowaniu: »Jam jest Pan Bóg twój, który cię wywiódł z ziemi egipskiej, z domu niewoli. Pierwsze nie będziesz miał bogów cudzych przede mną...« Potem dopiero następuje wyliczenie zasad moralnych: nie zabijaj, nie kradnij..."

Misjonarze wczesnego chrześcijaństwa przejmowali jednak nieraz metody popularnej pedagogiki moralnej, które stosowali przed nimi zarówno głosiciele cnót stoickich, jak zhellenizowani moraliści żydowscy. Odwoływali się na przykład do obowiązków wobec społeczeństwa, przypominając, że Tessalończycy powinni pracować, Rzymianie płacić podatki itp. Pouczenia tego rodzaju, jakkolwiek z pewnością nie są sprzeczne z Ewangelią, nie oddają zdaniem Dodda samej istoty nowego systemu moralnego. Jak to zobaczymy, niepokoją go również pewne podobne tendencje współczesne, które charakteryzuje zbyt jednostronne akcentowanie pragmatycznych walorów religii jako systemu moralnego, który „uzasadnia się sam w sobie".

W rozdziale drugim autor rozpatruje niektóre elementy moralności chrześcijańskiej, które według niego ilustrują szczególnie wyraźnie jej bezpośrednią i wyłączną zależność od Ewangelii. Punkt pierwszy to chrześcijańska eschatologia. Przez akt ustanowienia Królestwa Bożego na ziemi Stwórca napiętnował bezmiar ludzkich nieprawości, a zarazem

[3] C. H. Dodd, *Morale et l'Evangile (Gospel and Law)*, Paris, „Plon", 1958.

złożył w ręce człowieka wspaniałą, niepowtarzalną szansę uzyskania przebaczenia i rozpoczęcia nowego życia. Czas stał się przygotowaniem do wieczności. Stąd poczucie tymczasowości wszelkich spraw ziemskich, które jest stałą cechą charakterystyczną zdrowej myśli chrześcijańskiej. „Może dobrze jest uprzytomnić sobie — pisze Dodd — że jakkolwiek cnoty chrześcijańskie mogą niewątpliwie być pożyteczne dla ocalenia demokracji czy cywilizacji, to przecie nie te wartości stanowią ich sens ostateczny. Moralność ewangeliczna nie była stworzona pod kątem potrzeb o charakterze tak przejściowym. Nawet więc gdyby (co nie daj Boże) nie udało się uchronić naszej cywilizacji od katastrofy, nasze obowiązki podstawowe pozostałyby równie wiążące i równie aktualne. Sprawiedliwość, miłość i pokorna służba Bogu to nakazy nie związane z żadnym systemem czy ustrojem. »Świat przemija i pożądliwość jego, lecz kto czyni wolę Bożą trwa na wieki«, pisze św. Jan".

Inny element moralności chrześcijańskiej, który wyróżnia ją od wszystkich innych systemów, to fakt, że jej osią jest naśladowanie Chrystusa. Nie chodzi tutaj bowiem o „model" ludzki, jak w wypadkach, gdy sposób życia wielkich myślicieli czy świeckich władców znajdował licznych zwolenników. Naśladowanie Chrystusa stanowi w chrześcijaństwie zasadę moralności absolutnej, jest ono bowiem naśladowaniem Boga.

Jeszcze innym punktem „Nowego Przymierza" Boga i ludzi, który czyni system chrześcijański radykalną rewolucją moralną, jest prymat miłości. Wymaganie to wykracza w sposób oczywisty poza rozsądne, wstrzemięźliwe wskazówki moralistów, których celem ostatecznym było zagwarantowanie znośnych form życia i współżycia. Jasne, że nie można wymagać aż miłości w ramach autonomicznych systemów moralnych. „Szalone" wymaganie Nowego Przymierza uzasadnione też jest tylko dlatego, że zakłada głęboko religijne przeżycie Ewangelii. „Miłość chrześcijańska — pisze Dodd — jest określoną orientacją całej osobowości ludzkiej. Orientację taką może spowodować w nas tylko wstrząsające objawienie miłości Boga, która wyraziła się w dobrowolnej ofierze Chrystusa".

Rozdział trzeci poświęcony jest „pedagogice moralnej" zawartej w Ewangelii. Autor podkreśla „dramatyczną formę wykładu", czyli przypowieści Chrystusa. „Pasterz zakończył swe żmudne poszukiwania: znalazł zbłąkaną owcę. Kupiec przybył z podróży: znalazł cenną perłę. Powrócił syn marnotrawny i zaczynają się tańce... Tak oto wszystkie kolejne przypowieści malują w coraz to innych barwnych i żywych scenach nadejście »godziny zerowej« życia ludzkości. Czymże jest owa »godzina zerowa«, dramatyczny punkt kulminacyjny obrazów ewangelicznych? Oto jej treść: Królestwo Boże jest bliskie. Tej właśnie chwili oczekiwał świat, jak gospodarz żniw, jak słudzy powrotu pana.

Dla niektórych nadejście godziny zerowej jest prawdziwą klęską... Częściej jednak wielkie zdarzenie przynosi radość i spełnienie pragnień. Dobrze jest witać pana powracającego w progi domu, dobrze jest posiadać cenną perłę.

Wszystkie przypowieści przedstawiają więc w istocie Tajemnicę Chrystusa jako decydujący moment dziejów świata, w którym stosunki między Bogiem a ludźmi stanęły na nowej podstawie, w którym wielkie decyzje moralne są już nie do wyminięcia i w którym perspektywy życia ludzkiego rozszerzyły się aż w nieskończoność.

Ewangelista przekazuje nam pierwsze nauki Chrystusa w Galilei w takim oto streszczeniu: «Iż wypełnił się czas i przybliżyło się Królestwo Boże, pokutujcie i wierzcie Ewangelii». Mamy więc najpierw oznajmienie sytuacji, która zaistniała bez współudziału ludzi, a jedynie z woli Boga. Historia doszła do punktu kulminacyjnego i człowiek stanął w sytuacji przymusowej: chce czy nie chce, jest już zaangażowany w nowej rzeczywistości świata. Godzina zerowa wymaga wyborów decydujących. Oto dlaczego Ewangelia wymaga od człowieka odpowiedzi..."

W rozdziale czwartym C. H. Dodd zajmuje się prawem Chrystusa. „W niektórych kościołach protestanckich — czytamy — zakorzeniło się głęboko przekonanie, że chrystianizmu nie należy uważać za nowe prawo, ponieważ, jako »religia ducha« jest on przeciwieństwem »religii autorytetu«. Trudno doprawdy zgodzić się z tym poglądem. Wszak postulatem podstawowym Nowego Testamentu jest Królestwo Boże na ziemi, a pojęcie królestwa zakłada autorytet".

Oto jak autor charakteryzuje nowe prawo: „Nakazy Chrystusa dalekie są od nieobowiązujących uogólnień. Przeciwnie: operują sytuacjami niezmiernie realnymi. Oto zostajemy spoliczkowani przez zuchwalca. Oto natrętny żebrak nalega o większe wsparcie. Oto ktoś wydaje ucztę i rozmyśla, kogo by zaprosić. Również same przepisy postępowania są kłopotliwie nieraz precyzyjne: nadstawić drugi policzek; dawać każdemu kto prosi; nie zapraszać przyjaciół uprzywilejowanych przez fortunę, lecz dać gościnę żebrakom i kalekom. Często nadaje się tym wskazówkom miano »metaforycznych« czy paradoksalnych. Byłoby jednak niedopuszczalnym spłyceniem zagadnienia, gdybyśmy rozumieli w tym wypadku »metaforę« czy paradoks jedynie jako rodzaj sztuczek retorycznych. Chrystus z pewnością chciał, aby brano Jego słowa na serio.

Przyjąć więc raczej należy, że każdy z przepisów powyższych wskazywać ma »jakość« i »kierunek« naszego działania w określonej sytuacji. »Jakość« działania może być bardzo wysoka nawet przy bardzo skromnym poziomie osiągnięć. Jego kierunek może być właściwy, nawet jeżeli model idealny jest wciąż jeszcze bardzo daleki. Kategoryczny nakaz Ewangelii wymaga jednak aby w konkretnej sytuacji ta a nie inna jakość i ten a nie inny kierunek cechowały nasze reakcje.

Zastanówmy się na przykład nad nakazem nadstawiania drugiego policzka. Trudno rozumieć go jako model zachowania, który ma być odtwarzany mechanicznie, ilekroć zaistnieje sytuacja umożliwiająca taką reakcję Chodzi nie tylko o to, że nie jesteśmy po prostu dość dobrzy aby tak postępować, ale o to także, że praktyka taka nie zawsze byłaby najlepszym z możliwych rozwiązań, w świecie, w którym żyjemy, a który cechuje brak ładu wewnętrznego i zamęt pojęciowy. Lecz w scenie, którą ukazuje nam Chrystus, uderza przede wszystkim bezmierna cierpliwość, brak pychy egoizmu i szacunek dla najmniej nawet godnego z bliźnich. Są to cnoty, które odzwierciedlają najwyraźniej sposób postępowania Wcielonego Boga wobec nas samych. Mamy więc naśladować, w miarę naszych możliwości, samego Boga, a nie dosłowną ewangeliczną sytuację. Naszym właściwym wzorem jest to, jak On Sam znosi niezliczone zniewagi, jak szanuje naszą wolność do tego stopnia, że nie sprzeciwia się naszym czynom i wyborom, jak nieskończenie jest wobec nas cierpliwy. Te właśnie cnoty charakteryzować mają postępowanie chrześcijańskie, choćby stać nas było zaledwie na wątły cień ich ewangelicznej doskonałości i choćbyśmy nie umieli zdobyć się na nic więcej, jak na wpół daremny wysiłek przezwyciężenia lub chociażby pomiarkowania — w Imię Chrystusa — naszej pychy, niechęci czy zniecierpliwienia. Wysiłek taki, jeśli tylko czynimy go uczciwie, jest wyrazem naszego posłuszeństwa wobec nakazów Chrystusa. Cechuje go już bowiem »jakość« i »kierunek«, których życzy sobie Bóg, a każdy następny podobny trud będzie rodził w nas nową dynamikę moralną, uświadamiając nam coraz wyraźniej niezmierzoną odległość, jaka nas dzieli od doskonałego wypełnienia Jego praw".

Rozdział piąty, zatytułowany „Prawo naturalne w Biblii", poświęcony jest analizie tych tekstów Pisma świętego, które potwierdzają istnienie podstawowych praw życia, wszczepionych człowiekowi już w samym akcie stworzenia. Pogląd autora, który w prawie naturalnym zdaje się widzieć jak gdyby pierwszy promień łaski, różni się zasadniczo od stanowiska reprezentowanego przez wczesny protestantyzm, a ostatnio przez Karola Bartha, uważającego naturę za zasadniczo wrogą łasce i zdeprawowaną doszczętnie przez grzech pierworodny. Katolicka interpretacja teologiczna zagadnienia prawa Bożego w ludzkości pozachrześcijańskiej jest jednak jeszcze szersza niż C. H. Dodda. Należy bowiem nie tylko przyjąć — jak to on czyni — że objawienie judajsko-chrześcijańskie uznaje istnienie i dobroczynność prawa naturalnego, ale też że zakłada ono, w świecie pogan i Żydów, potencjalną obecność łaski nadprzyrodzonej, która jest ponad wszelkim prawem naturalnym i bez której nikt nie mógłby być zbawiony.

Niewielka objętościowo książka protestanckiego egzegety zawiera niewątpliwie sformułowania, które z katolickiego punktu widzenia wy-

magałyby pewnych modyfikacji. Jej niezaprzeczoną wartość jednakże stanowi zdrowa oryginalność podejścia autora, którego wielki pietyzm i szacunek dla Nowego Testamentu pozwalają dostrzec dramatyczną i głęboko rewolucyjną rolę Wielkiej Nowiny w historii ludzkości.

tłum. *mg*

# ŚWIAT CYCERONA

Piękna książka prof. Kumanieckiego: *Cyceron i jego współcześni* („Czytelnik" 1959) pociąga treścią i słowem. Spełnił swą szlachetną misję; przybliżył o krok świat antyku tak, zdawałoby się, dobrze znajomy, a tak niełatwy do zrozumienia.

Wiek, w którym żył największy z mówców Rzymu, jest jedną z najważniejszych epok w dziejach świata śródziemnomorskiego, a jeszcze ważniejszą w dziejach cywilizacji europejskiej.

W dziejach świata śródziemnomorskiego jest to okres przejściowy, kiedy wstrząsana śmiertelnymi konwulsjami klasyczna *Civitas* nie zdążyła jeszcze umrzeć, a nie narodziło się było *Imperium*, jeżeli przez to słowo rozumieć będziemy olbrzymie mocarstwo terytorialne, rządzone biurokratycznie ze stałego centralnego ośrodka.

Był to też okres, kiedy duchowa elita konającej *Civitas* poczęła niejako spisywać swój testament, przekazujący późnym wiekom w języku łacińskim cały cywilizacyjny dorobek Śródziemnomorza. Ten przekaz dokonał się nieświadomie, bo troską ludzi ówczesnych nie było gromadzenie duchowych skarbów dla nieznanych ziem i nienarodzonych jeszcze ludów, lecz ocalenie tej formy społecznego bytowania, do której byli przywykli i którą — choć uświadamiali sobie jej schorzenie — uważali za jedynie możliwą.

Cywilizacja, którą świat europejski żyje, tkwi korzeniami swymi w trzech punktach geograficznych: w Jerozolimie, w Atenach i w Rzymie, który w procesie jej tworzenia się odegrał rolę najważniejszą, a w każdym razie najbardziej bezpośrednią.

Chrześcijaństwo objawiło się w Jerozolimie i wchłonąwszy odwieczne tęsknoty i proroctwa Wschodu, przeniosło swój ośrodek nad Tybr i z Rzymu spełniało nadal nakaz Mistrza: „Idąc nauczajcie wszystkie narody". Narodziło się w przeszło sto lat po przyjściu na świat Cycerona, ale przenosząc swój ośrodek do Rzymu znalazło tam glebę przygotowaną na jego przyjęcie, w którym to przygotowaniu Cyceron nie małą odegrał rolę.

Ateny stały się soczewką, która skupiła promienie wysyłane w przestrzeń przez nieprzeliczoną ilość ognisk, jakie na ziemi europejskiej i azjatyckiej rozpalił twórczy duch helleński. Ogniska te — każde maleńkie — uczestniczyły wszystkie w naturze słonecznej: świeciły własnym światłem. Skupiwszy wszelkie ich promienie, Ateny wzmocniły je własnymi i rozpromieniły na całe Śródziemnomorze. Jedną z soczewek odbiorczych stał się Rzym, mniej twórczy niż np. Aleksandria, lecz powołany przez wyroki do najdłużej trwającego promieniowania.

Korzenie cywilizacji antycznej, którym dane było skupić się w Rzymie, zrosły się w jednolity pień, ten zaś z biegiem czasu rozgałęził się w tyle odnóg i konarów, wiele grup ludzi rasy białej żyje po obu stronach Atlantyckiego Oceanu oraz na wyspach i kontynentach Oceanów Południowych.

Zadanie duchowej elity, która w pierwszym wieku przed naszą erą poczęła przetwarzać dorobek starszych od własnej cywilizacji, nie było łatwe, jakkolwiek wpływy helleńskie oddziaływały na Italię od czasów niepamiętnych, a od stu lat znajdowały w Rzymie skwapliwe przyjęcie.

Zanim można było pomyśleć o jego wykonaniu, trzeba było najpierw stworzyć język zdolny do ujęcia każdej myśli i wyrażenia jej w sposób tak ścisły, by jej nie okaleczyć, a tak jasny, by stała się każdemu zrozumiała. Nie poprzestano na tłumaczeniu na łacinę cudzych myśli; podjęto szlachetny trud dokonania selekcji wśród ogromnego przejętego dorobku. Rzymianie usiłowali doprowadzić do syntezy wszelkich przejętych wartości. Dali spuściźnie ostateczną, dostępną dla wolniej rozwijających się grup ludzkich formę. Dokonane przez Rzym polityczne zjednoczenie Śródziemnomorza miało w tym procesie rozprowadzania cywilizacji doniosłe choć nie rozstrzygające znaczenie dla Europy Zachodniej, bo kulturotwórczy Wschód odrzucił niepotrzebne mu pośrednictwo Rzymu.

Myśl ludzka, by rozprzestrzenić się i opanować dusze, nie potrzebuje paszportu, nie musi też korzystać z usług poczty. Ptaki nierozumne, lecz skrzydlate, nie baczą na granice. Stworzenie jednakowoż jednolitego obszaru politycznego i idące w ślad za nim powstanie jednolitego obszaru gospodarczego ułatwiło kontakty między ludźmi, zacierało w pewnym przynajmniej stopniu świadomość dzielących ich różnic, ułatwiało zadomowienie się w najdalszych od siebie krajach Imperium. Obok skupisk greckich widzimy żydowskie, syryjskie, egipskie i inne. Rozgałęziły się i zetknęły wszystkie religie, systemy filozoficzne i mówiąc dzisiejszym językiem „style życia". I tym to skupiskom najrozmaitszego pochodzenia epoka Cycerona dała język wspólny, który przetrwał państwowość rzymską i po dziś dzień służy ludzkości.

W swej pracy popularyzatorskiej nie był Cyceron jedyny. Twórcami współczesnymi mu są w dziedzinie poezji Katullus i większy od niego

Lukrecjusz, rozsiewca materialistycznej filozofii. Ale i tu spotkamy się z Cyceronem, gdyż on to właśnie jest wydawcą Lukrecjuszowego arcydzieła, poematu *De rerum natura*. Żyją już i dojrzewają Wergiliusz i Horacy. Spośród historyków przyjaźni się z wielkim mówcą Lukullus, nie obcym mu, choć do przyjaciół nie należącym, będzie Sallustiusz; żyje już Liwiusz który ogromem pracowitości i wiedzy obu przewyższy. Pomijamy wielu innych. Nie sposób pominąć Cezara, który wraz z Hortensjuszem i Krassusem może godnie zająć miejsce obok największego z łacińskich mówców. Dwa pokolenia Rzymian, które żyły za wojen domowych i za pryncypatu Augusta, zromanizowały cywilizację antyczną nie wyłączając filozofii, której łacińską terminologię stworzył Cyceron. On też rozprowadził szeroko eklektyczny umiarkowany stoicyzm, wzbogacony przez odpowiedni dobór nauk Platona i Arystotelesa. Ten eklektycyzm sprawił, że filozofami w Rzymie mogli się stać nie tylko uczeni oderwani od świata i wszelkich spraw jego, lecz najwięksi wodzowie, rządcy Imperium i mężowie stanu.

Takie są w płaszczyźnie ogólnoludzkiej zasługi świata w którym Cyceron żył i działał.

Świat ten nie wiedział, że żyje przyszłością; uwagę jego pochłaniała teraźniejszość pełna wstrząsów, gróźb, śmiertelnej trwogi, a przy tym niezmiernie hałaśliwa. Tu i ówdzie tylko jakaś dusza wybrana, lub przeciwnie — zbyt słaba by żyć dniem dzisiejszym, wycofywała się z ciżby i zgiełku, by szukać pociechy lub upustu energii w pracy umysłowej i pracowała nie tyle dla dobra potomnych ile dla własnej pośmiertnej sławy. By obraz był pełny, musimy dopisać do tego grona i dusze dość nikczemne. Znamy arcydzieła, które są tworem ludzi bojkotowanych nawet przez mało pod względem moralnym wymagających przyjaciół. Lecz ludzie ci posiadali pałace tak zaciszne i parki tak rozległe, że do pracowni ich nie docierały jęki, ni złorzeczenia.

W życiu codziennym Rzymu ostatnie stulecie starej ery jest epoką dogłębnych przemian: w dziedzinie ustrojowej doprowadziły one w końcu do powstania nowej, specyficznie rzymskiej formy. Jest nią pryncypat czyli kryptomonarchia spowita w szaty republikańskie.

Przemiana ta jest tylko zewnętrznym wyrazem przemian znacznie donioślejszej natury, niż sama forma ustrojowa.

Zmienia się, a raczej zmieni się już wkrótce charakter tego, co nazywamy państwowością rzymską: W miejsce organizmu, jakim była stara, partykularna *Civitas*, rządzona prawie że bezpośrednio przez ogół obywateli, pojawił się olbrzymi mechanizm, ukryty jeszcze przed ludzkim okiem i pracujący w mroku, aparat biurokratyczny kierowany przez ośrodek jednoosobowy, a obliczony na potrzeby światowego mocarstwa. Civitas i Urbs, tj. miasto Rzym tracić będzie niepostrzeżenie, ale codzien-

nie swą rolę przewodnią; z właściciela Imperium stanie się jego stolicą... do czasu. Bo przyjdzie chwila, że cesarz wyprowadzi się z nad Tybru. Mieszkańców Rzymu będzie jeszcze żywił i bawił, ale troszczyć się będzie o *Genus Humanum*.

*Civitas Romana* traciła swoją treść, zamieniała się w zespół formuł prawnych i anachronizmów, nie mogących trwale zakryć wewnętrznej pustki. Sama nazwa państwa: *Senatus Populusque Romanus* nie odpowiadała treści. Istniał wprawdzie, i to liczniejszy niż kiedykolwiek, zespół ludzi posiadających obywatelstwo rzymskie, mający wszelkie prawo zwać się *Populus Romanus* i jako taki działać, tj. sprawować w Rzeczypospolitej władzę zwierzchnią. Ale ten ponad trzy miliony mężczyzn liczący zespół ludzki był politycznie bierny, zupełnie zdepolityzowany i pozbawiony technicznej możliwości brania udziału w życiu państwowym. Zgromadzenia Ludowe, uchwalające ustawy i wybierające magistratów, odbywały się wyłącznie w Rzymie. Uczęszczać na nie przechodziło możność obdarowanych obywatelstwem Italików zamieszkałych w odległości nieraz paruset kilometrów od Rzymu. Ci wieśniacy mieli ważniejsze prace do spełnienia, niż powiększać ciżbę i hałasy na Forum. Przemieniali całą Italię w ów rozkwitły ogród owocowy, o którym z takim rozczuleniem mówi Warron. Z nieopłacalnością produkcji ziarna pogodzili się z rezygnacją. Ludność Rzymu i miast portowych żyła cudzym chlebem.

Politycznie aktywną, biorącą udział w życiu publicznym, jawiącą się na Zgromadzeniach mogła być tylko ludność miasta i okolicy. Nie znaczy to, by często i skwapliwie ze swych uprawnień korzystała. Depolityzacja ogarnęła i ludność stolicy. Na zebraniach jawili się tylko stali bywalcy, i to o ile mogli liczyć na jakąś doraźną korzyść. *Comitia* świeciły nieraz pustkami tak rozpaczliwie, że aby je byle jako zapełnić, łapano po ulicach przypadkowych przechodniów.

Politycznie aktywny odłam, a raczej ułamek narodu, nie był jego elitą i nikt go, nawet on sam za taką nie uważał, ale uchwały jego głosami powzięte, stawały się najwyższym prawem Rzymu i świata. On też był formalnie źródłem wszelkiej władzy i rozdawcą wszelkich urzędów. Ale o uchwałach nie decydowała opinia tego aktywu. Głosy trzeba było kupić, można je było także wymusić. W Rzymie nie było policji, więc paruset nożowników odpowiednio zorganizowanych mogło bez trudu suwerenne Zgromadzenie sterroryzować. Jeszcze łatwiej przychodziło to sprowadzonym *ad hoc* weteranom...

Polityczny aktyw był najmniej rzymskim, a także najmniej italskim ułamkiem rzymskiego narodu. Dzisiejsze pojęcie narodowości było człowiekowi antycznemu zupełnie obce. O przynależności do narodu nie rozstrzygało samopoczucie wyrosłe z uświadomionej wspólnoty językowej,

religijnej, kulturalnej lub historycznej, jednym słowem z jakiejś duchowej treści człowieka. Miarodajne było kryterium czysto formalno-prawne; posiadanie lub nieposiadanie obywatelstwa w *Civitas*. Każdy wyzwoleniec, skądkolwiek by przybył, stawał się od razu obywatelem, wyposażonym w prawa polityczne, a wyzwoleńców było w mieście Rzymie bardzo dużo. W praktyce mieli wpływy proporcjonalnie znacznie większe od rdzennych Rzymian. Byli też często bardziej od nich, zwłaszcza od wieśniaków, rozgarnięci.

W tych warunkach — trudno nie przyznać — Zgromadzenie Ludowe nie mogło uchodzić za reprezentatywne, a jego uchwały za wolę narodu. Uznawano w praktyce tylko takie, które były dogodne. Nie trudno też przychodziło wytłumaczyć, zwłaszcza żołnierzom domagającym się zaopatrzenia, że stojący im na przeszkodzie Senat, złożony przecież pośrednio z wybrańców narodu, jest znacznie mniej przedstawicielstwem narodu, niż weterani, którzy swoją krwią *etc.* W razie konfliktu naczelnego wodza z wielką radą narodu z góry wiedziano, po czyjej stronie opowie się wojsko. Rozwój stosunków w mieście Rzymie zmierzał prawidłowo po równi pochyłej do anarchii.

A jednak ten Senat nie reprezentatywny, a bezsilny wobec każdej bojówki, Senat, który przerodził się był w oligarchię złożoną z przedstawicieli kilkudziesięciu wielmożnych rodów, był poza murami stolicy wszechwładny, w Italii zaś i Rzymie wciąż jeszcze uważany za niezbędny, tak niezbędny, że nawet August, założyciel kryptomonarchii, owinie swą wszechwładzę w majestat Senatu.

Jakże to wytłumaczyć?

Jeżeli chodzi o bezwzględny posłuch, jaki wola Senatu znajdowała w świecie Śródziemnomorskim, wytłumaczenie jest łatwe: wśród Rzymian mogło dochodzić do waśni i walki nawet na miecze, nawet na noże. Ale najbardziej zanarchizowany Rzymianin nie byłby nigdy dopuścił, by jakikolwiek lud postronny zwątpił bodaj na chwilę w majestat rzymskiego narodu. Wojna domowa była to sprawa wewnętrzna. Zaniknęła dawno karność obywatelska, ale tym silniej rozwinął się zmysł imperialny. Zresztą gdyby imperium się rozsprzęgło, wojny domowe straciłyby rację bytu.

Stan senatorski przerodził się w oligarchię — to prawda. Ale wśród tych kilkudziesięciu oligarchów, którzy coraz zajadlej wydzierali sobie prawo do wyłącznego eksploatowania świata, znaleźć było można zawsze kilkunastu znakomitych wodzów, świetnych administratorów i głębokich prawników. Każdy z tych ludzi dorósł do rządzenia światem i lud czuł instynktownie, że może się odwrócić od spraw publicznych coraz bardziej zawiłych, bo wśród oligarchów — zwanych podówczas nobilami — znajdzie się zawsze jednostka, która naród z każdego niebezpieczeństwa wyprowadzi. Tak też i było. Ale też nie można się dziwić, że w łonie grupy

przewodniej, coraz bardziej świadomej, że stoi nad pustką, że przedstawia tylko własny geniusz i własną siłę, musiało w końcu przyjść do walki eliminacyjnej. Kupowanie głosów na komicjach wyborczych, konieczność liczenia się z każdym bandytą ustępowanie każdemu warchołowi znudziło się imperatorom i tryumfatorom. Widzieli przed sobą światowładztwo i wyciągali po nie ręce. *Civitas* stawała się za ciasna, rodziło się *Imperium*.

Za czasów Cycerona istniało już to słowo, nie jest pewne czy istniała rzecz. Prawda, że wielki mówca patrzał czasem z zachwytem, czasem z trwogą, jak legiony docierają do Eufratu i Renu, jak powstają nowe prowincje. Nawet w Egipcie ostatnich Ptolomeuszów stoją mniej lub więcej nieproszone garnizony rzymskie. Ale to nie jest jeszcze architektonicznie wykończony gmach Imperium. To jest dopiero zespół krajów podbitych przez Rzym, a przez rzymskich namiestników eksploatowany dorywczo i doraźnie na rzecz własną i stołecznego plebsu. Kraje te nie są opanowane w pełni; Rzymianie zajęli przybrzeża i uprawne doliny położone wzdłuż spławnych wód. Natomiast wnętrza kraju, zwłaszcza góry i okolice uboższe, nie są zajęte. Przedsięwzięcie byłoby niepewne, kosztowne, a nieopłacalne. Dopiero August „spacyfikuje" wnętrze Hiszpanii, kraje alpejskie, Dalmację, Pannonię, część Germanii i zaanektuje Egipt. „Spacyfikuje" też i wymowę. Cyceron tego już nie doczeka.

Zdawał sobie sprawę, że *Civitas* chorzeje, nie chciał jej zgonu i nie wyobrażał sobie żadnej nowej formy. Ale jako prawnik i filozof mniemał, że ożywi zamierający, ale ukochany twór, drogą reform i drogą umoralniania społeczeństwa. Obywatele mieli dostać łagodny zastrzyk stoickiej filozofii, a poza tym poddać się kierownictwu najlepszego spośród siebie. Ten *primus inter pares* nie rządziłby władzą, lecz autorytetem. Byłby to rodzaj nauczyciela narodu. Nasuwało się pytanie, kto spośród żyjących winien otrzymać tę zaszczytną funkcję. Że nie Katylina ni Klodiusz — to pewno. Cyceron głośno wymieniał imię Pompejusza. Być może, że po cichu miał na myśli inne. Chcielibyśmy się uśmiechnąć, ale pamiętajmy, że Cyceron tej swojej wymarzonej rzeczypospolitej bronił do ostatniego tchu i że za nią, czy jej zjawę tylko, dał życie. Wybaczmy mu zatem jego słabostki.

W kilkanaście lat po jego okrutnej śmierci, przyszedł ktoś, kogo Cyceron uważał za swego ucznia, a który Cycerona nazywał ojcem. Ten urzeczywistnił marzenia mistrza łacińskiego słowa. Wskrzesił Rzeczpospolitą i zajął wśród niej miejsce „pierwszego obywatela". Nie chciał być niczym więcej. Potomność przez omyłkę nazwała go pierwszym z Cesarzy. Taki był świat Cycerona...

*Stanisław Łoś*

# MISJE NA KÓŁKACH

Przemiany, jakie towarzyszą kształtowaniu się nowej cywilizacji technicznej, miejskiej i przemysłowej, stawiają przed Kościołem dwa ważne zadania. Pierwsze z nich, którego różnorodne aspekty obejmuje się zwykle mianem „odnowy religijnej", dotyczy ludzi pozostających w orbicie działania parafii lub chociażby w orbicie klimatu katolicyzmu. Owi ludzie „do odnowienia" są najrozmaitsi: niecierpliwi i nieraz zbuntowani reformatorzy — i spokojni, niedzielni lub zgoła wielkanocni wierni; „trudni" katolicy, zmagający się nieustannie z tysiącem krytyk i wątpliwości, i tak zwani niefrasobliwie „katolicy niepraktykujący"; wojujący bigoci, bardziej wierni formie i literze niż sam ksiądz proboszcz, i liberalni deiści, których postawy i pojęcia fluktuują na peryferiach ortodoksji, jeśli nie całkowicie poza nią. W stosunku do niektórych wierzących tego typu można już mówić nie tylko o „odnowie" ale po prostu o „apostolacie". Niemniej są oni jeszcze w kulturalnym bodaj kręgu chrześcijaństwa: nawet ci, którzy nie chodzą regularnie do kościoła, bywają tam jednak czasami. Można dotrzeć do nich poprzez książkę, odczyt, dyskusję czy przez praktyczną akcję społeczną. Jeszcze ważniejszy jednak niż praktyczne możliwości kontaktu jest wspólny język lub bodaj punkty zaczepienia, jakie istnieją zawsze pomiędzy ludźmi „w orbicie katolicyzmu" a Kościołem, który może być przez nich krytykowany, a nawet odrzucany zupełnie, lecz nie jest przecież nigdy całkiem obcy, niezrozumiały, egzotyczny.

Istnieją jednak już dziś w chrześcijańskiej Europie całe dzielnice i całe środowiska, dla których katolicyzm jest właśnie rodzajem „egzotyki". Na przedmieściach wielkich miast przemysłowych Zachodu, w olbrzymich, nowych osiedlach robotniczych, skupionych wokół fabryk czy kopalni dorosły już pokolenia, które nawet w dzieciństwie nie chodziły do kościoła. Cały zasób wiedzy o religii ogranicza się u nich nieraz do paru anegdot o księżach i do paru zapamiętanych skądś zakazów moralnych, fragmentów historii Kościoła czy szczegółów kultu, które — w oderwaniu od istotnego kontekstu religii — składają się na obraz dziwaczny i odrażający, taki właśnie, jaki pozostawiają w nas czasem powierzchowne a sensacyjne wzmianki o praktykach lóż masońskich czy sekt wyznawców magii. Z perspektywy naszego kraju, w którym podrastać zaczyna pierwsze (a nie trzecie!) pokolenie urodzone w nowych dzielnicach i miastach przemysłowych, trudno jest oczywiście wyobrazić sobie aż tak zaawansowane stadium dechrystianizacji. Jest ono jednak realne. Tak bardzo realne, że drugim obok „odnowy" zadaniem Kościoła w niektórych krajach chrześcijańskich są dzisiaj „misje wewnętrzne". Misje, a więc przede wszystkim nawiązanie elementarnego apostolskiego kontaktu, który nie jest jeszcze ani wykładem prawd

wiary, ani tym bardziej dyskusją o nich, lecz jest zaledwie — zasianiem pierwszego ziarna refleksji („może to nie jest takie całkiem bez sensu?") lub ciekawości („w końcu, cóż to szkodzi posłuchać, co oni mówią?"). Misje to także — głoszenie Dobrej Nowiny, która musi być dosłownie „nowa": musi frapować nie tylko humanistyczną dobrocią swojej prawdy ale tym także, że jest oto tak zadziwiająco inna niż jałowy lamus przesądów i wyobrażeń, noszący w potocznym mniemaniu etykietę „katolicyzmu".

Przełamanie obcości — zdziwienie — ciekawość to pierwsze i konieczne chyba odcinki drogi z europejskich „rejonów misyjnych" do wiary, lub raczej dopiero do „wzięcia jej pod uwagę". Pamiętać trzeba przy tym, że środowiska, o których mowa, nie mają najczęściej ani warunków, ani przygotowania do stawiania sobie samorzutnie pytań intelektualnych. Trzeba więc narzucić im te pytania. Trzeba ukazać im religię najpierw poprzez aktualny pryzmat ich bieżących trosk i spraw. Trzeba znaleźć gest, obraz, słowo, które utkwi w wyobraźni, nieskorej do dociekań spekulatywnych, i które zarazem wyda się swojskie i naturalne, a nie „pretensjonalne" i nie „uczone". Dwa zadania Kościoła w obliczu cywilizacji technicznej wymagają więc zupełnie odmiennych dróg działania. „Odnowa religijna" to przede wszystkim pogłębienie życia wewnętrznego, powrót do starych, autentycznych źródeł chrześcijańskich, coraz wyższe wymagania stawiane laikatowi, coraz precyzyjniejsze studia biblistyczne i teologiczne i wreszcie — coraz bardziej kompetentne próby interpretacji chrześcijańskiej wizji świata w perspektywie nauki współczesnej. Myśl i wyobraźnia religijna idą tu więc w kierunku analitycznym i intelektualnym. Dynamika misyjna natomiast wyrażać się musi w całkiem innych, a na pozór nawet wręcz odwrotnych formach: operuje obrazem emocjonalnym, skrótem, ułatwieniem; przyswaja ryzykowne nieraz środki i symbole, zaczerpnięte wprost z płynnej, wczoraj narodzonej współczesności; inspiruje lub nawet tworzy nowy gatunek ludowych obchodów i manifestacji, których akcent jest bez wątpienia religijny, lecz które trudno podciągnąć nawet pod ceremonie paraliturgiczne tak często dzisiaj krytykowane za brak głębokości i autentyzmu. Obserwatora wielu współczesnych misyjnych środków oddziaływania a nawet sformułowań, może zdziwić ich charakter pragmatyczny: religia ukazywana jest często przede wszystkim jako dobry i mądry sposób życia na ziemi. Nie jest to jednak niezrozumiałe. Szukając kontaktu z ludźmi pozostającymi poza zewnętrznymi nawet kręgami chrześcijaństwa, misjonarz przemysłowych „pustyń religijnych" musi stanąć po ich stronie: musi ukazać im zewnętrzną warstwę nauki Chrystusa, jej ludzką dobroć, sprawiedliwość i piękno, jej bezkompromisowe zaangażowanie po stronie ubogich i pokrzywdzonych. Wszystko to, co jest w istocie dopiero logiczną konsekwencją wiary w Tajemnicę

Wcielenia, poprzedza więc — w „porządku misyjnym" — nie tylko samą wiarę lecz nawet pierwsze pytanie o nią.

Niewątpliwe jest, że akcenty pragmatyczne, jakie dają się zauważyć w apostolacie misyjnym, a nierzadko, na przykład w Ameryce, także w podejściu duszpasterskim, mają swoje niebezpieczeństwa. Religia, przedstawiana nie jako prawda życia lecz jako jedna z jego wielu „wartości", ma oczywiście stanowić tylko etap pedagogiczny. Pewne cechy nowej, „ludowej religijności", jakie obserwować można w Stanach, a także, choć jeszcze mniej wyraźnie, w Europie, zdają się jednak świadczyć o tym, że ów „etap" pozostaje nieraz główną osią wiary człowieka współczesnego i ten fakt właśnie tłumaczy być może wiele pozornych niekonsekwencji jego myślenia. Na przykład sprawa autorytetu Kościoła, która jest dzisiaj niewątpliwie przedmiotem „cichej nieortodoksji" wielu katolików, nie mieści się łatwo w „pragmatycznym" pojmowaniu religii. Skoro bowiem wiarą jest „wartością", a nie „prawdą" — Kościół staje się rodzajem instytucji usługowej, i nic dziwnego, że tak się Go traktuje i sądzi.

Jak widzimy więc, współczesna dynamika misyjna, o której powiedzieliśmy, że operuje „etapem pragmatycznym", a także „obrazem, skrótem, ułatwieniem", nie jest w istocie bynajmniej „łatwa". Przeciwnie: wymaga, być może, jeszcze większej rozwagi i jeszcze głębszej wiary niż śmiałe czasem lecz dość hermetyczne propozycje intelektualne, jakie przynosi wewnętrzny ferment odnowy. Oblicza katolicyzmu różnych epok i różnych krajów nie tworzyły bynajmniej wyłącznie elity, lecz także, a w niektórych okresach przede wszystkim, religijność ludową. Awans ekonomiczny całych klas społecznych w krajach przemysłowych nie zmienił — jak się wydaje — tego stanu rzeczy. Jesteśmy świadkami kształtowania się na nowo nie jednej wcale, a znowu dwu formacji katolickich: nowych elit i nowych „postaw popularnych". Dość porównać na przykład prasę parafialną Stanów z tygodnikami takimi, jak „The Commonweal" czy „America" lub popularne wydawnictwa francuskiej JOC z „Esprit" czy z „La Vie Spirituelle", aby zjawisko to rzuciło się w oczy. Warto więc niewątpliwie obserwować pilnie formy i metody „misji wewnętrznych" i „duszpasterstwa popularnego" na Zachodzie, chociaż mogą one wydać się czasem powierzchowne czy ryzykowne. Nowa „religijność ludowa" jest z pewnością nie mniej ważna dla oblicza jutrzejszego katolicyzmu, niż współczesne prądy elitarne, do których przywiązujemy zazwyczaj nieporównanie więcej wagi.

Jednym z wielu interesujących eksperymentów francuskich, mających na celu nawiązanie „elementarnych kontaktów apostolskich" ze zdechrystianizowanymi już od dawna środowiskami robotniczymi, są tak zwane „misje na kółkach". Prowadzone są one przez młody jeszcze zakon Synów Miłosierdzia (*Fils de la Charité*), którzy „koczują" w trzech

niewielkich ciężarówkach na terenie coraz to innej robotniczej parafii, organizując coraz to inne masowe imprezy misyjne. Charakter owych „imprez" trudno nawet określić w jednym słowie: nie są to w żadnym razie „rekolekcje" ani nawet „wiece religijne" w rodzaju tych, jakie organizują czasem mówcy protestanccy. Misje „cygańskich zakonników" przybierają najczęściej formę ludowych widowisk czy akademii, których głównymi elementami są symboliczne pochody, żywe obrazy czy sugestywne plakaty i fotomontaże, a ich wymowę podkreślają efekty świetlne. Tematyka „imprez misyjnych" uzależniona jest od bieżących zainteresowań środowiska. Czasem dominuje bezpośredni akcent religijny, jak na przykład w widowiskach nawiązujących do tradycyjnych świąt Bożego Narodzenia, Trzech Króli czy patronów tej czy innej kopalni lub fabryki. Czasem jednak akcent ten bywa ograniczony do jakiejś jednej, sugestywnej aluzji, a tematem głównym jest na przykład „pokój światowy", lub „braterstwo międzyludzkie".

Pomysł „misji na kółkach" i ich form działania może wydać się dość „taktyczną" a nawet ryzykowną innowacją. Wbrew pozorom jednakże nie jest on bynajmniej jakimś dorywczym, nieprzemyślanym eksperymentem, lecz ma za sobą kilkunastoletnią już tradycję. Założyciel zakonu Synów Miłosierdzia, ojciec Anizan, był jednym z pierwszych księży francuskich, którzy zaczęli zdawać sobie sprawę z pogłębiającego się niepokojąco dystansu pomiędzy tradycyjną, mieszczańską parafią, a rosnącymi środowiskami robotniczymi. Jeszcze w roku 1914 powziął on myśl o konieczności stworzenia parafii robotniczych i misjonarskich. Zakon Synów Miłosierdzia powstał właśnie w celu prowadzenia takich parafii, a znana książka ojca Michonneau, w której zdał on sprawę z pięciu lat swej pracy w paryskim okręgu robotniczym Sacré-Coeur de Colombes (*Paroisse communauté missionaire* 1942—1946) wywarła ogromny wpływ na cały francuski ruch odnowy parafialnej. Obecnie Synowie Miłosierdzia prowadzą trzydzieści kilka parafii na wzór Colombes w dwunastu diecezjach francuskich. Troską ojca Michonneau było jednak nie tylko zbliżenie wiernym liturgii i nauki Kościoła, i stworzenie autentycznych robotniczych wspólnot parafialnych, które przyciągałyby indywidualnie coraz więcej członków. Chodziło mu również o oddziaływanie masowe na środowiska całkiem zdechrystianizowane. W Colombes czyniono więc próby akcji pozaparafialnych, których forma pozwoliłaby nawiązać jak najszersze kontakty. W roku 1947 ojciec Thivallier, wikary słynnej już wówczas parafii Sacré-Coeur de Colombes, powziął myśl rozszerzenia tego typu działalności także na inne parafie francuskie. Ekipa „misji na kółkach", złożona z czterech księży i dwu kleryków otrzymała więc swe „cygańskie apartamenty" (ciężarówkę-kaplicę, ciężarówkę-sypialnię i ciężarówkę „administracyjną", zawie-

rającą kancelarię i kuchnię) i rozpoczęła swe wędrówki, które trwają już trzynaście lat.

Misyjna karawana zatrzymuje się zwykle w parafii, która życzy sobie jej pomocy na przeciąg dwu a nawet trzech miesięcy. Jej program działania nie ogranicza się do oryginalnych „imprez elementarnego kontaktu". Zapoznawszy się z problemami i trudnościami środowiska, Synowie Miłosierdzia wydają odbijane na powielaczu broszury i biuletyny tygodniowe, w których ukazują stanowisko katolicyzmu wobez palących spraw aktualnych, lub próbują zlikwidować zrozumiałe często uprzedzenia. Przedmiotem jednej z publikacji tego typu, opartej na Kazaniu na Górze, było na przykład pytanie: „Co Chrystus potępia w religii".

Kiedy niecodzienne imprezy i równie nieraz niecodzienne sformułowania „cygańskich misjonarzy" obudzą zainteresowanie, akcja przybiera bardziej „klasyczne" formy odczytów, konferencji czy zebrań dzielnicowych. I one jednak różnią się od tradycyjnych „misji" czy rekolekcji tym, że punkt wyjścia stanowi zawsze jakieś praktyczne zagadnienie humanistyczne, takie na przykład, jak brak mieszkań, jak godność pracy ludzkiej czy trudności współczesnego małżeństwa. Dopiero poprzez analizę zagadnień tego typu prelegent do chodzi do ich perspektyw religijnych.

Obok imprez i dyskusji, które Synowie Miłosierdzia nazywają „praktykami przedreligijnymi" i którym przypisują znaczenie tylko przygotowawcze, „misje na kółkach" prowadzą inną, ważną akcję. Jest rzeczą jasną, że skutki ich pracy nie mogą być długotrwałe, jeśli nie wykorzysta ich i nie pogłębi miejscowa wspólnota parafialna. Dlatego też drugim punktem programu jest „obudzenie katolików", uświadomienie im ich odpowiedzialności apostolskiej i podsunięcie konkretnych form działania, lub też skontaktowanie ich w tym celu z miejscowymi ekipami akcji katolickiej. Działacze „misji na kółkach" podkreślają zawsze z całym naciskiem, że dopiero właściwa i pełna kontynuacja „fazy przedreligijnej" nadaje jej wartość i sens. Dlatego też prowadzą oni swoją akcję tylko tam, gdzie istnieje ekipa księży parafialnych i niewielka bodaj grupa odpowiedzialnych działaczy świeckich. Tam, gdzie nie ma szans aby „misje przedreligijne" były rzeczywiście etapem zbliżenia do pełnego katolicyzmu, mogą one przynieść więcej szkody niż pożytku: nie można zlekceważyć możliwości, że ludzie zaczną przyjmować jako religię to, co jeszcze nią nie jest, i że przezwyciężywszy w pewnym sensie bierny ateizm zaszczepi się wzamian rodzaj synkretycznego, pragmatycznego deizmu.

Zatrzymajmy się na zakończenie przy kilku konkretnych przykładach przedreligijnych imprez „misji na kółkach", opisanych w sprawozdaniu z dziesięciolecia ich działalności.

Brest 1953. Środowiska robotnicze wzburzone wojną w Indochinach. Na placu Bouguen „misje na kółkach" organizują manifestację pokojową. Krótki komentarz zarysowuje jeden z dramatów świata, rozdartego nienawiścią: walka ras. Na estradzie wznoszą się powoli dwa ramiona wielkiego łuku. Każde z ramion mieni się wszystkimi kolorami tęczy: zbudowane są z płytek przedstawiających flagi narodowe najrozmaitszych krajów. Ramiona łuku nie mogą jednak się spotkać: narody pozostają rozdzielone. Próżnię sklepienia wypełnia wreszcie wielki krzyż. Grupy robotników różnych narodów odmawiają Ojcze nasz — każda grupa w języku ojczystym. Sześciotysięczny tłum manifestantów włącza się do mieszanego chóru. „Gest nieliturgiczny jeszcze z pewnością — pisze w swym sprawozdaniu ojciec Ducruet — lecz przecie już sakralny. Manifestacja w Breście była typową imprezą przedreligijną".

A oto przykład „budzenia katolików". W pewnej miejscowości, tuż obok kościoła, gdzie co roku świąteczny tłum śpiewa na pasterce o bezdomnym Bogu w lichej stajence, gnieździła się w klitce bez światła, wody i podłogi rodzina robotnicza z sześciorgiem dzieci. Najmłodsze niemowlę, urodzone w noc wigilijną, zostało pokąsane przez szczura. Misjonarze przynieśli wątłe, rachityczne maleństwo do kościoła i — zamiast świątecznej konferencji — pokazali je parafianom i opowiedzieli jego historię, podkreślając bezkompromisowo hipokryzję „pobożnych wiernych", którzy tolerowali od lat, tuż obok kościoła, tragiczną sytuację swych braci. Szok poskutkował. W rok potem nie tylko sąsiedzi parafii ale też inne ubogie rodziny robotnicze miały własne domki zbudowane wspólnym wysiłkiem mieszkańców dzielnicy.

Jeszcze inny ciekawy przykład form działania „misji na kółkach" to szczególna Droga Krzyżowa zorganizowana po raz pierwszy w roku 1952 w ubogich przedmieściach robotniczych Rouen. Odbywa się ona w nocy, przy świetle pochodni. Uczestnicy procesji niosą sami olbrzymi krzyż, który ustawiają kolejno w różnych punktach dzielnicy, by u jego stóp zastanowić się nad zbrodniami, które są przyczyną Męki Ukrzyżowanego. W Rouen pierwsza stacja Drogi miała miejsce przed domami prostytutek, w obskurnej uliczce Martinville, druga — wśród walących się ruder ulicy Eau-de-Robec, trzecia — obok pornograficznych afiszy przedmiejskiego kina na placu targowym, inna jeszcze — naprzeciw nędznych, brudnych hotelików, w których gnieździli się imigranci z Afryki Północnej. „Była to znowu popularna manifestacja ludowa" — pisze ojciec Ducruet. „Większość mieszkańców dzielnicy brała udział w tym nastrojowym, nocnym pochodzie przede wszystkim w poczuciu własnej krzywdy, chcąc dać wyraz pragnieniu sprawiedliwości. A przecież był to już chrześcijański obrzęd religijny: ta sama Droga Krzyżowa, jaką znamy z naszych kościołów, przeniesiona w samo serce

dramatu dnia dzisiejszego i przetłumaczona na żywy język uczuć i trosk środowisk robotniczych".

Akcja Synów Miłosierdzia nie jest naturalnie jedyną formą misyjnej dynamiki Kościoła. Na Zachodzie Europy i w Stanach Zjednoczonych spotkać można wiele innych, bardziej nieraz zaskakujących prób nawiązywania „elementarnych kontaktów apostolskich" na gruncie praktycznej, współczesnej problematyki i za pomocą nowoczesnych środków wyrazu. Nie wszystkie te próby mają za sobą tak długą i poważną tradycję przemyślań i praktyki, jak francuskie „misje na kółkach". Wszystkie jednak świadczą niewątpliwie o powolnym wykuwaniu się nowych, „przemysłowych" wzorców masowych misji ludowych i wszystkie wnoszą jakieś własny wkład w kształtowanie się „ludowego katolicyzmu" ery technicznej. Byłoby więc z pewnością nieroztropne, gdybyśmy chcieli widzieć jedynie ryzyko i jedynie ekstrawagancję w eksperymentach, o jakich donosi czasem zdawkowo prasa katolicka.

*mg*

## *WŚRÓD PUBLIKACJI FILOZOFICZNYCH*

W lutym ubiegłego roku odbyła się w Warszawie uroczysta akademia dla uczczenia dwudziestolecia śmierci Kazimierza Twardowskiego. Odczyty, jakie wygłoszono z tej okazji, charakteryzują wszechstronnie sylwetkę wielkiego uczonego i nauczyciela. Wszystkie te odczyty przynosi ostatni numer „Ruchu filozoficznego" (t. XIX, nr 1—2, Toruń 1959). Są to: T. Kotarbińskiego, *Styl pracy Kazimierza Twardowskiego;* T. Czeżowskiego, *Wkład Kazimierza Twardowskiego do teorii nauki;* D. Gromskiej, *Poglądy etyczne Kazimierza Twardowskiego;* H. Słoniewskiej, *Kazimierz Twardowski w psychologii polskiej;* K. Sośnickiego, *Działalność pedagogiczna Kazimierza Twardowskiego;* K. Ajdukiewicza, *Pozanaukowa działalność Kazimierza Twardowskiego.*

Rok 1895, w którym 29-letni, świetnie zapowiadający się uczony, objął katedrę filozofii na Uniwersytecie Lwowskim, możemy uważać bez przesady za przełomowy w rozwoju filozofii polskiej. K. Twardowski rychło zdał sobie sprawę z tego, co zastał na nowym terenie i wcześnie zrozumiał powołanie, jakie miał tutaj spełnić. Właściwie wszystko trzeba było zaczynać od nowa: kłaść podwaliny rzetelnej, ścisłej, naukowo uprawianej filozofii i przygotować do niej odpowiedni zastęp ludzi. To drugie właśnie zadanie stanęło przed Twardowskim jako naczelne: „zrozumiał — pisze prof. Kotarbiński — ...że musi przede wszystkim uczyć uprawiania filozofii, rzetelnego sposobu pracy w dziedzinie filozofii, i wreszcie do-

szedł do przeświadczenia, że musi przede wszystkm uczyć studentów pracy, uczyć ich dobrej roboty w ogóle, przez własny przykład dobrej roboty na stanowisku profesora filozofii... Nagiął się tedy do zadania społecznego. Zamiast być nadal wytwórcą produktów, został dostarczycielem usług. Przestał produkować teorie, oddał się uprawianiu umysłów".

Jakie były cechy znamienne stylu pracy Twardowskiego, metody którą zaszczepić miał tak skutecznie swym uczniom? Na ich czoło wysuwa się bez wątpienia rzeczowość, z którą idą w parze dyscyplina i karność, zarówno wewnętrzna, jak zwierzchnicza. Cechy te, których realizacji sam dał najdoskonalszy przykład, pozwalały profesorowi Twardowskiemu na podejmowanie wielu, jakże odpowiedzialnych zadań, na nieuchylanie się od żadnych zajęć, w których widział środki do realizacji swych zasadniczych celów. One też przyczyniły się bez wątpienia do tego, że cele te osiągnął: wychował zastęp uczonych o najwyższych kwalifikacjach, utworzył szkołę, jakiej jeszcze w Polsce nie było — szkołę spojoną nie wyznawaniem takich czy innych przekonań światopoglądowych, lecz opartą na kultywowaniu tej samej metody naukowej.

W ścisłym związku z ogólno-praktycznymi postulatami metody Twardowskiego pozostawały hasła dotyczące działalności dydaktycznej i naukowo-badawczej. Jasność wykładu i jasność słowa pisanego, wnikanie w intencje analizowanych tekstów, dążenie do tego, by myśli w nich zawarte wyrazić dojrzalej i lepiej niż mogli to uczynić sami ich autorzy, dążenie do maksymalnej precyzji w posługiwaniu się aparaturą pojęciową — oto najważniejsze spośród stawianych tu postulatów. Jeszcze inaczej zdaje z nich sprawę K. Ajdukiewicz, sprowadzając je do trzech następujących „przykazań": „...myśl tak, abyś dobrze wiedział, o czym myślisz; mów tak, abyś nie tylko dobrze wiedział, o czym mówisz, ale też tak, żebyś miał pewność, że ten, do kogo mówisz, słuchając cię uważnie, będzie myślał o tym samym co i ty; cokolwiek twierdzisz, twierdź z taką stanowczością, na jaką pozwala siła logiczna twojej argumentacji" (s. 31). Na szczególne zaś i osobne podkreślenie zasługuje jeszcze jedno znamię postawy Twardowskiego: głęboka tolerancja wobec wszystkich możliwych systemów światopoglądowych. Twardowski widział swe zadanie nie w tworzeniu syntez doktrynalnych, lecz w przygotowywaniu możliwie najlepszych, najbardziej precyzyjnych narzędzi dla ich dokonania. I temu zadaniu do końca pozostał wierny.

Lecz działalność Twardowskiego nie wyczerpywała się bynajmniej w pracy pedagogiczno-dydaktycznej. Choć niewątpliwie na nią położył zasadniczy nacisk, to przecież wniósł także wartościowy, ściśle badawczy dorobek na terenie wielu dyscyplin filozoficznych. Spośród nich przedmiotem szczególnego jego zainteresowania stały się teoria poznania, szeroko rozumiana teoria nauki i psychologia, a także etyka. Rozróżnienie

treści i przedmiotu przedstawień, teoria czynności i wytworów, krytyka psychologizmu i zakreślenie granic stosowalności psychologii, krytyka relatywizmu epistemologicznego i etycznego — to tylko kilka z najważniejszych jego osiągnięć w tych dziedzinach. Wyszczególnione na początku, opublikowane w „Ruchu filozoficznym" artykuły, przynoszą wiele cennego materiału, naświetlającego doniosłość i rozwój poglądów Twardowskiego w omawianych sprawach.

Pisząc o „Ruchu filozoficznym" niesposób pominąć faktu, że pismo to było także wynikiem działalności Kazimierza Twardowskiego. Założone przez niego we Lwowie w roku 1911, było wówczas i jest obecnie jedyne w swoim rodzaju i bodaj nie ma odpowiednika pośród zagranicznych periodyków filozoficznych. Głównym jego celem jest niesienie pomocy w pracy naukowej, poprzez podawanie rzetelnej informacji o wszystkim, co się dzieje aktualnie na terenie filozofii, w szczególności filozofii polskiej. Stąd głównymi działami „Ruchu" są działy recenzji i sprawozdań, przeglądy czasopism (podające wykaz wszystkich artykułów zawartych w najważniejszych pismach filozoficznych na świecie) oraz dział zapisków bibliograficznych, zawierający wykaz prac, jakie ukazały się w poszczególnych dyscyplinach filozoficznych; ambicją Redakcji jest tu „wyłapanie" wszystkich filozoficznych prac polskich oraz podanie najważniejszych tytułów zagranicznych. Poza tym „Ruch" zawiera dział autoreferatów z odczytów i wykładów, drukuje także artykuły i mniejsze rozprawy, jak choćby te, które wymieniliśmy na początku.

Chociaż „Znak" zamieścił notatkę o „Ruchu filozoficznym" z okazji jego wznowienia, przypomnijmy, że obecnie ukazuje się on w Toruniu jako organ Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, redagowany przez ucznia swego założyciela — prof. T. Czeżowskiego. Nakład „Ruchu" jest niezmiernie niski (500 egz.), stąd nie znajduje się on w sprzedaży księgarskiej ani kioskowej. Otrzymać go można jedynie drogą prenumeraty. zgłaszając zamówienia na adres: Toruń, Uniwersytet, Zakład Logiki, Rachunek czekowy PKO Toruń Nr 24-9-170. Cena prenumeraty rocznej wynosi 60 zł.

*

Ostatnie numery „Studiów filozoficznych" przyniosły szereg interesujących artykułów; na kilka z nich warto zwrócić uwagę. Zacznijmy od niewielkiej, ale bardzo zasadniczej wypowiedzi A. Grzegorczyka, pt. *Analiza filozoficzna, kontemplacja, wartościowanie* („Studia filozoficzne" nr 5 (14), 1959). Autor zwraca uwagę, że dwa typy procesów poznawczych — dedukcja i indukcja, uznane, skodyfikowane i szeroko omawiane w metodologii nauk, nie wyczerpują bynajmniej wszystkich odmian naukowo wartościowego poznania. Trzeba wziąć pod uwagę co najmniej

jeden jeszcze typ rozumowania, nazwanego tu myśleniem analitycznym, a polegający „...na skupieniu myśli na pewnym zjawisku, z chęcią zauważenia wszystkich jego elementów i wyróżnienia tego, co w zjawisku tym jest najbardziej istotne" (s. 161). Doprowadzając do uchwycenia tego, co istotne (fenomenologiczne „wniknięcie w istotę"), myślenie analityczne zbliża się równocześnie do stanu kontemplacji wartości: przymiotnik „istotny", wespół z takimi, jak „głęboki", „ciekawy" itp. jest między innymi także wyrazem przeżycia wartości (s. 163). Dyspozycją, pozwalającą odkryć to, co najważniejsze w przedmiocie, jest intuicja.

A. Grzegorczyk pokazuje, jak wygląda mechanizm myślenia analitycznego, przytacza też przykłady zaczerpnięte z praktyki naukowej, w której metoda intuicyjnej analizy znalazła zastosowanie i doprowadziła do wartościowych wyników poznawczych.

Myśli zawarte w artykule Grzegorczyka nie są nowe — autor zdaje zresztą sprawę z tego, że zaczerpnął je głównie od fenomenologów. Ale przypomnienie ich jest na pewno na czasie, wobec jakże częstego wypierania żywego doświadczenia poznawczego przez doktrynerską i zatracającą wszelki kontakt z rzeczywistością spekulację. Inna rzecz, że co do trafności przytoczonych przez autora przykładów tego rodzaju sytuacji można by żywić uzasadnione wątpliwości. Wydaje się, że jeśli mówi się, iż „...w wypadku neotomistów spekulacje metafizyczne na temat istoty człowieczeństwa wyraźnie przeszkadzają uchwycić to, co naprawdę ważne, czyli istotne, i stają się właśnie czczą retoryką", to mamy prawo zapytać o jakich neotomistów tu chodzi i czy aby nie wchodzą tu w grę dwa różne pojęcia istoty. Dzieje filozofii uczą, że przyjęta przez neotomizm definicja istoty człowieczeństwa nie pojawiła się bynajmniej bez trudu żmudnego analizowania; przypomnijmy chociażby o kłopotach Platona z istotą (jeszcze inne znaczenie tego słowa!) dwunożną, bezpiórą i o płaskich paznokciach! Poza tym podejrzewamy, że w zdaniu: „posiadanie prawdziwego »pojęcia człowieka« bardziej... manifestuje się w czynach aniżeli w słowach" — dokonało się pomieszanie porządku teoretycznego z praktycznym.

Te marginesowe uwagi nie osłabiają jednakże znaczenia artykułu. Wartość omówionej w nim metody poznawczej uwydatni się jeszcze na tle możliwości zmechanizowania, a więc i „odczłowieczenia" niektórych procesów poznawczych, przez co — być może — właśnie intuicyjna analiza i kontemplacja wysuną się na czoło specyficznie ludzkich operacji myślowych. Taką w każdym razie sugestię znajdujemy w artykule ks. L. Mońko pt. *Cybernetyka i jej filozoficzne aspekty*, zamieszczonym w 3 zeszycie VI tomu „Roczników filozoficznych" R. 1958, Lublin 1959, Towarzystwo Naukowe KUL, s. 176, Prace z filozofii przyrody, cena 27 zł). Nawiązując do niezwykle aktualnego, a zarazem na pewno przesadnie

niepokojącego pytania „czy maszyna potrafi zastąpić człowieka we wszystkim?" — autor przytacza odpowiedź, jaką dał na nie Louis de Broglie. Otóż w myśleniu naukowym należy wyróżnić dwie drogi — dedukcję i indukcję. Pierwsza z nich, polegająca na wyprowadzaniu wniosków z przyjętych aksjomatów, może stać się domeną maszyny, która w wielu wypadkach potrafi o wiele sprawniej „wnioskować" niż człowiek. Nie jest jej jednak dostępna droga druga, droga indukcji i intuicji, na której dochodzimy do samych założeń, aksjomatów. Przygoda odkrywania pozostanie na zawsze dziedziną wyłącznie ludzkiego wysiłku poznawczego. Maszyna, uwalniając człowieka od prac fizycznych, a nawet niektórych umysłowych (do dedukcyjnego wnioskowania włącznie!), umożliwi mu wyłączne zajęcie się pracą twórczą, przypominając mu godność twórcy i artysty, do której jest powołany.

Odwołanie się do różnicy między postępowaniem dedukcyjnym i indukcyjnym leży też u podstaw artykułu M. Ossowskiej, pt. *Główne modele „systemów" etycznych* („Studia filozoficzne" nr 4 (13) 1959), stanowiącego nową próbę syntetycznego spojrzenia na rozmaite stanowiska, jakie w ciągu wieków zarysowały się na terenie etyki. Autorka, biorąc pod uwagę jedynie te systemy, które nie opierają się na założeniach religijnych, widzi wśród nich dwa różne „style", z których żaden jednak nie jest pozbawiony kłopotliwych trudności. Pierwszy z nich, określony mianem stylu dedukcyjnego, charakterystyczny jest między innymi dla etyki Benthama. Naczelną przesłanką jego systemu jest zalecenie największego w skali ogólnej pomnażania przyjemności i jak największego zlikwidowania przykrości. Ale nie wszystkie dalsze postulaty tego systemu dadzą się wywieść z owej zasady naczelnej, nie wynika z niej także cały szereg szczegółowych ocen. Wszystkie inne etyczne systemy dedukcyjne charakteryzują się zresztą analogicznymi, a czasem o wiele bardziej jaskrawymi niekonsekwencjami.

Pośród systemów indukcyjnych autorka wyróżnia „systemy etyczne o ambicjach empirycznych". Odwołują się one najczęściej do pojęcia „potrzeb podstawowych" czy „potrzeb elementarnych" i postulują konieczność ich zaspokojenia. Listę owych potrzeb powinno się ustalić na drodze doświadczenia. Ale i tego rodzaju program zawiera szereg trudności. Przede wszystkim trudno ustalić taką listę potrzeb elementarnych, na którą wszyscy mogli by się zgodzić. Nie wiadomo także, czy chodzi o każde zaspokojenie potrzeb, czy tylko o pewien rodzaj tego zaspokojenia, taki mianowicie, który interesuje moralistę. Rodzi się więc konieczność dodatkowych kryteriów, które jednak grożą czystości empirycznego charakteru systemu.

Jeśli chodzi o etykę czysto indukcyjną, powstałą drogą uogólnienia ocen jednostkowych i ustalenia na tej podstawie określonych hipotetycz-

nych praw aksjologicznych, to budzi ona, zdaniem M. Ossowskiej, najwięcej wątpliwości. Chodzi o to, że jednostkowe oceny, które mają tu stać się punktem wyjścia, nie są oczywiste i nie jest zagwarantowana ich prawdziwość. Zgoda na taki punkt wyjścia byłaby możliwa dopiero po przezwyciężeniu relatywizmu i subiektywizmu w ocenach.

Autorka skłania się ku przekonaniu, że stosunkowo najlepszym modelem systemu etycznego jest model dedukcyjny, pod tym jednak warunkiem, że przyjmie się pluralizm zasad naczelnych i nie będzie się sztucznie sprowadzało wszystkich dyrektyw do jednego punktu wyjścia.

Czytelników, którzy zapoznali się z drukowanymi w poprzednim numerze „Znaku" pismami Kierkegaarda, zainteresuje zapewne artykuł ks. J. Pastuszki, *Postawy życiowe według Kierkegaarda*, zamieszczony w 4 zeszycie VI tomu „Roczników filozoficznych" (R. 1958, Lublin 1959, Tow. Naukowe KUL, s. 154 — Prace z zakresu psychologii, cena 25 zł). Praca ks. Pastuszki, choć poświęcona w zasadzie tematowi sprecyzowanemu w tytule, zawiera jednak tyle informacji dodatkowych, że można się na jej podstawie dobrze zorientować w całokształcie poglądów filozoficznych omawianego myśliciela. Zainteresowany czytelnik znajdzie tam również pełną bibliografię prac Kierkegaarda. W tym samym zeszycie „Roczników" zamieszczony jest także obszerny artykuł ks. F. Znanieckiego pt. *Pojęcie osoby u M. Schelera*. Poza tym, w zeszycie 3, t. VI tegoż wydawnictwa znajdują się dwie prace ukazujące próby pogodzenia myśli tomistycznej z wynikami badań współczesnej fizyki. Są to *O hylosystemizmie* ks. T. Wojciechowskiego oraz *Hylemorfizm wobec budowy jądra atomowego* ks. T. Rutkowskiego.

Wracając do „Studiów filozoficznych" wymieńmy jeszcze bardzo wnikliwą i przekonywającą polemikę Jerzego Kmity *W sprawie funkcji semantycznych języka literackiego* (*Na marginesie artykułu J. Pelca „O istnieniu i strukturze dzieła literackiego"*) oraz rozprawę Z. Kuksewicza *Jan z Janduno a augustynizm średniowieczny. Polemika z oceną poglądów awerroisty paryskiego dokonaną przez Mac Clintocka*. Obydwa artykuły zamieszczone są w 5 (14) numerze „Studiów".

W. S.

Résumé

**Avant-propos** . . . . . . . . . . . . . . . . 149

**Le Livre de Job** (fragments) . . . . . . . . . . . 150

**Jaroslav Durych:** Le Clou, récit traduit du tchèque . . . . 153

**Abbé Eugeniusz Dąbrowski:** Le Nouveau Testament et les récentes découvertes bibliques . . . . . . . . . . 155

Le revisionnisme, entrepris d'abord par A. Harnack, fit abandonner à la critique libérale bien de ses positions tenues jusqu'alors pour intangibles. On arriva ainsi à dater en principe au I-ier s. apr. J. Chr. les écrits néotestamentaires. Ceci fut confirmé par les récentes découvertes archéologiques. Dès lors s'avèrèrent inexactes les suppositions fixant l'origine de ces écrits aux environs de 150—160 apr. J. Chr. (A. Loisy). Bien des arguments fournirent notamment les papyrus. On connait, sous ce rapport, la valeur, admise par tous les exégètes, du papyrus Egerton 2, celui de Rylands, du Bodmer 2, publié dernièrement, pour déterminer la date du IV-e Évangile. Ajoutons à cela les découvertes de Qumran et celles de Nag Hammadi, ancien Khenoboskion, en Haute Egypte. A côté des livres inspirés de l'Ancien Testament, les manuscrits de Qumran renferment nombre d'autres écrits et les parallèles qu'on voulut en tirer avec la Bible ne furent pas toujours conséquents. Il semble que les vues sensationnelles de A. Dupont-Sommer, J. Allegro et E. Wilson soient décidement éconduites par les savants. Le mérite en revient surtout aux travaux bien connus de M. Burrows. Pareillement, les théories des emprunts, avancées timidement par certains auteurs, rencontrèrent nombre de restrictions. Ceci ne diminue en rien la valeur des découvertes faites au bord de la Mer Morte. Elles nous font mieux connaître le milieu concret qui vit naître le christianisme, sa pensée religieuse et morale, ses assises sociales. On ne peut cependant en inférer des contacts de Jean Baptiste

ou du Christ avec le milieu de Qumran non plus que méconnaître la solution, si différente, apportée par le christianisme aux problèmes posés ici et là.

A Khenoboskion vit jour toute une bibliothèque gnostique (49 ouvrages dont 44 inconnus jusqu'ici) entre autres l'Évangile apocryphe de Thomas. On voulut attribuer à cet évangile une signification hors paire, juger de ses rapports avec les Synoptiques, y découvrir des données nouvelles quant à la formation des Évangiles canoniques. Il semble néanmoins que la valeur de cet apocryphe réside ailleurs: il nous permet de fixer définitivement l'origine des papyrus dits de Oxyrhynchos, découverts vers la fin du dernier siècle, il fait aussi mieux comprendre comment se sont transmis les dires et maximes du Christ (*Logia*) certains peut être même authentiques quoique non canoniques.

Les découvertes de la Mer Morte, du papyrus Bodmer 2 et de l'évangile de Thomas de Khenoboskion, pour ne citer que les principales, n'ont pas peu contribué au recul du libéralisme et au retour vers les données de la tradition ecclesiastique. C'est ce que le théologien protestant A. Harnack nomma un *rückläufige Bewegung*. La formation et le contenu des écrits néotestamentaires reçurent de ces découvertes une confirmation éclatante et inattendue.

**Zygmunt Kubiak:** La poésie de la Bible . . . . . . . . . 180

Il n'est pas facile de dire en quoi consiste la poésie de la Bible dont la beauté dépasse toute autre oeuvre poétique. Ce n'est pas l'analyse du style qui le dira. Car les auteurs inspirés ne sont pas des lettrés à la recherche des effets artistiques. Ils racontent, aussi fidèlement que possible et s'il leur arrive d'user des métaphores étranges c'est que l'expérience qu'il vivent est, elle aussi, hors du commun. La beauté de la Bible est dûe avant tout à la réalité profonde que les écrivains sacrés ont su découvrir et montrer derrière le voile des apparences. Ils étaient des poètes — et même des plus grands que l'humanité ait connu — cependant ils poursuivaient non pas l'Art mais la Sagesse. Or, la Sagesse „crie par les rues... à l'angle des carrefours elle appelle, aux portes de la ville elle prononce un discours". Elle montre à l'homme les chemins de la vie. Ceci rend bien l'atmosphère de la Bible. Toutes les voies humaines s'y reflètent, toute l'existence, avec ses soucis journaliers, ses joies, peines et angoisses, mais à côté de cela pareillement les vérités méta-

physiques, les problèmes historiques et sociaux. Il n'y a pas de division en „profane" et „religieux" mais tout est assumé en une vision unique, chacun donc, lisant la Bible, se voit appelé à travers le terre à terre même de la vie quotidienne. Grâce à cette universalité le Livre Saint exerça une si profonde influence sur la littérature. Chez les écrivains de l'antiquité païenne on ne rencontre guère de passion semblable à celle qu'on trouve dans la production littéraire de l'Europe chrétienne en commençant par la poésie latine du haut moyen-âge jusqu'à celle „moderne" du XXe siècle. Notre littérature est plus triste que celle du paganisme mais animé de plus de passion. Et ceci est un héritage biblique.

**Le Cantique des Cantiques:** Nouvelle traduction de Janusz Ihnatowicz, préface de l'abbé Ludwik Stefaniak . . . . . 192

**Paul Claudel:** *Saint Jerôme* (Traduit par Z. Kubiak) .. . . . 209

**Pierre Teilhard de Chardin:** *Phénomène humain* — fragments — *La Place de l'Homme dans l'Univers, Evolution de l'idée d'Evolution* — traduit par. Z. Włodkowa . . . . . . 212

**Abbé Kazimierz Kłósak:** La grande dispute autour d'Origène de notre temps . . . . . . . . . . . . . . 253

L'oeuvre et la personne du P. Teilhard de Chardin S. J. furent l'objet de controverses acharnées. Les vues si hétérodoxes du Père Teilhard font penser à Origène — et Nicolas Corte non sans raison, semble-t-il, le compare à ce grand penseur de l'antiquité chrétienne.

C'est le système même du P. Teilhard, sa théorie de l'Évolution embrassant tout l'Univers, qui est à la base de ses erreurs philosophiques. D'après le Père, la Matière n'est point une chose inerte mais il faut admettre un „dedans" des choses, une face ou dimension intérieure de l'étoffe universelle. C'est comme un élan intérieur dont l'explicitation et la complexité grandissantes font apparaître les formes diverses du monde végétatif et animal et finalement l'espèce humaine.

L'Univers devient donc à la fois toujours plus complexe en même temps que plus centré. Il y a ainsi un processus de Totalisation (et c'est cela même l'évolution) intégrant en un Tout les „totalisations" partielles apparaissant en cours de route.

On dirait que s'effaçent les différences qualitatives séparant la matière inorganique, le psychisme animal et la pensée humaine. L'hylozoïsme et le panpsychisme du P. Teilhard y trouvent sa raison d'être. Point n'est besoin de génération spontanée ni, au plan phénomenal, d'une création à part de l'âme humaine. L'esprit, en effet, émerge au niveau de la Matière au point où celle-ci atteint un degré donné de complexité. L'Énergie matérielle et l'Énergie spirituelle se tiennent et se prolongent. Dans cette perspective l'immortalité de l'individu se présente d'une facon extrêmement vague et imprécise.

Qu'en est-il du Dieu Créateur et dirigeant le cours des événements? Le P. Teilhard en parle à plusieurs reprises. Néanmoins son système peut se passer du concept de la contingence. Dès lors il n'y a aucune nécéssité logique d'un recours à Dieu Créateur d'autant plus que la prévie latente dont elle est animée fait de la *Materia Matrix* le véritable principe explicatif du réel. Rien d'étonnant aussi à ce qu'une pareille conception s'accorde difficilement au dogme de la Création. Dieu Lui-même semble apparaître parfois comme Terme ultime de la cosmogenèse encore qu'à plusieurs reprises le Père en parle de façon pleinement orthodoxe.

Le fait de contester plusieurs des thèses du P. Teilhard dans le domaine de la philosophie de la nature et de la métaptysique ne doit pas faire oublier l'acquis positif de son oeuvre. Au niveau des sciences naturelles elle fait saisir le sens exact de la théorie de l'évolution. Ceci n'est pas sans intérêt comme base possible de discussions avec les hommes de science et les naturalistes. Surtout que jusqu'à présent on se tenait plutôt à l'interprétation philosophique ou théologique de l'évolution.

Néanmoins, ce n'est pas sans réserve que l'on puisse suivre le P. Teilhard dans son interprétation scientifique du fait de l'évolution. Durant la „Decade" à Cerisy-la-Salle, Henri Gouhier reprocha au P. Teilhard de ne pas avoir suffisamment tenu compte, dans sa représentation du Phénomène Humain, de l'homme dans la totalité de son être. Reproche injustifié, semble-t-il, étant donné qu'il s'agit de recherche expérimentale; or, celle ci, doit, par principe, se limiter au phenomène et de propos délibéré écarter toute autre considération. Il reste néanmoins, qu'en étendant son interprétation de l'évolution biologique à l'âme humaine, le P. Teil-

hard ne réussit paś à se maintenir sur le terrain purement biologique et phénoménal.

**Charles Journet:** *La vision teilhardienne du monde*, („Divinitas" 1959, n. 2) traduit par D. Eska . . . . . . . . . 269

**Jerzy Kornacki:** Orphée . . . . . . . . . . . . . . 281

Le présent essai est écrit par un acatholique, un écrivain de gauche, bien connu. Il est enthousiaste du P. Teilhard de Chardin. Mais l'interprétation de cette grande oeuvre proposée par J. Kornacki n'est pas celle d'un philosophe ou d'un théologue.

Nous publions ses vues à titre de „tribune libre".

L'oeuvre du jésuite français, Pierre Teilhard de Chardin constitue une tentative pour reviser la doctrine catholique sur le point des rapports de la science et de la foi. Le dilemme ascèse-condemnation du monde et d'autre part sa beaute poignante se resout en une synthèse supérieure: présence vivante de la divinité au coeur même de l'Univers. Tel l'antique Orphée il se soumet les choses et par ses incantations fait surgir l'Unité cachée sous le voile des phénomènes.

Le concept de la divinité immanente n'était pas étranger à l'antiquité païenne, à preuve les mystères de l'hellénisme, il eût même ses tenants parmi les chrétiens, un saint Augustin par ex., et de nos jours Emerson. C'est ainsi seulement qu'on puisse favoriser le progrès, on veut dire l'essor de la science. Pourvu, bien entendu, qu'on n'assimile pas l'immanence à la toute puissance divine présente au monde. Sauf erreur, tel n'est pas le cas de P. Teilhard de Chardin.

L'apport du grand savant français est donc (compte tenu des limites que lui impose la doctrine catholique) singulièrement enrichissant. Sa cosmogonie (*Le Phénomène Humain*) est un chant de victoire. L'homme, enfin maitre du monde, peut désormais trouver un sens à celui-ci.

C'est de là peut-être que vient l'attrait exerçé par Teilhard de Chardin et la vogue que connaissent ses ouvrages. L'Église a connu bien d'autres cosmogonies, pas nécéssairement bibliques, on y trouverait pareillement nombre de partisans de l'évolution ou du progrès scientifique. Mais les contemporains, désabusés par l'existentialisme tragique et sans espoir qui leur fait maudire le destin et crier, comme Simone Weil, vers un Dieu lointain et incompréhensible, voient enfin se lever un avenir plein de promesses. Tout a un

Sens, éternel et constant, la divinité cachée dans les entrailles du monde assume en un Tout unique-hommes, bêtes, plantes et choses...

**Maria Garnysz**: Diaphanéité des choses (Le message de Teilhard de Chardin) . . . . . . . . . . . . . . .

L'auteur ne s'efforce pas de présenter un ensemble exhaustif et complet du „système" de Teilhard, encore moins de le blâmer, mais de montrer une personnalité d'un rayonnement immense, dont l'aventure spirituelle, pour ainsi dire, s'apperente à celle d'un artiste. Un pressentiment d'une „convergence universelle", un besoin incessant de se réferer à quelque chose d'Unique, de Suffisant, de Stable — apparaît chez Teihard de très bonne heure. Cette passion particulière, „impossible à confondre avec aucune autre passion de l'âme" opère une scission profonde entre les deux plans de vie intérieure: „l'appel de la Matière" et la tradition religieuse proprement dite, „la moitié paienne" et „la moitié chrétienne". Toute la vie intelectuelle et spirituelle de Teilhard n'a été dorénavant qu'une quête passionnée de l'effacement du dualisme radical: Matière-Esprit. L'idée de l'évolution dans l'oeuvre de Teilhard doit donc être envisagée non pas comme une hypothèse strictement scientifique qu'il préfererait aux autres; elle était une vrai „clef magique", une découverte de l'idée du monde, dont un pressentiment et un désir passionné étaient toujours présents dans son âme.

Quelles que soient les voix critiques qui s'imposent du point de vue scientifique ou religieux, il semble incontestable que le Père Teilhard de Chardin a senti avec force les plus profonds besoins intellectuels et spirituels de notre temps. C'est précisement son témoignage strictement personnel et en même temps de signification universelle, qui fait désormais partie du patrimoine spirituel de l'Europe chrétienne.

Un sens du „Réel" concret et passionnant, un désir d'atteindre les choses par voie immédiate d'une emprise directe, un sentiment que les valeurs éternelles ne nous nourissent plus comme elles le pourraient et que „tout est toujours à recommencer" — nous retrouvons toute ces attitudes chez beaucoup de nos contemporains. La tendance vers une séparation toujours plus nette des disciplines scientifiques et de la théologie est sans doute justifiée en soi, mais de toute

évidence elle ne semble guère satisfaisante aux hommes modernes, qui ne se contentent plus de „l'Être Suprême“ — un Dieu, sauvé d'un „mélange des domaines“ redoutable, mais rélégué, pour ainsi dire, dans un secteur restreint, et devenu un problème philosophique ou l'Horloger universel „d'en haut“. Non pas une „reconciliation“ vague, mais une union en profondeur entre la vision du monde de la science et celle de la religion est sans aucun doute le grand problème spirituel de notre temps et la cause du vide inquiétant qui s'opère dans l'imagination réligieuse contemporaine. C'est pourquoi l'oeuvre de Teilhard, contestable et difficile qu'il soit, a pourtant conquis un vaste publique: il a répondu à une attente.

Ce que séduit encore chez Teilhard c'est sa rupture avec l'ancien espace humaniste et monoculaire, pour reprendre la vision du monde à la racine, en proposant le mouvement comme son facteur déterminant. Le grand apport de Teilhard est de nous aider à voir le cosmos et l'histoire dans un mouvement qui vise Dieu.

Mais surtout c'est l'optimisme fondamental de la „cosmogénèse christifiée“ qui redonne aux hommes modernes ce qu'ils avaient peut-être un peu perdu: l'évolution est donc chez Teilhard un goût de vivre. Il montre qu'on peut chercher en même temps Dieu et la marche de l'évolution: il y rattache l'idée que les hommes sont faits pour collaborer à une oeuvre commune à l'orientation des forces évolutives; il laisse entrevoir l'espérance d'une personnalisation toujours grandissante dans les procès mêmes — tant redoutés — d'organisation et de socialisation de la masse humaine.

Un tel message ne satisfera guère ceux qui se sentent heureux personnellement sur les voies établies et les prennent pour définitives, sans s'apercevoir de l'insatisfaction généralisée qui se manifeste dans le monde actuel en matière de religion. Le mérite incontestable de Teilhard est surtout d'avoir posé les questions qui, à tort ou à raison, existent, et tourmentent nos contemporains, et d'avoir tenté un prolongement de la forme du divin, atteinte en ce moment par la pensée et la mystique humaine.

**Abbé Witold Marciszewski:** Les aspects de „Weltanchauung“ . . 310

Toute affirmation relative à notre être-dans-le-monde entraîne aussi l'engagement. Car une pareille assertion nous regarde personnellement, touche à nos intérêts vitaux. Il

s'agit en effet des convictions. Convictions spécifiques, bien entendu, vu qu'elles regardent le sens de la vie ou bien jettent une lumière sur le problème. C'est donc une réflexion portant sur mon destin. Pour ce, toutefois, il faut embrasser tout le réel, avoir une vision du monde dans sa totalité.

On pourra distinguer:

1) Les principes ontologiques ou, éventuellement, les affirmations du domaine de la religion. Ce seront comme des cadres permettant de saisir le sens de la vie tout en plaçant l'homme en plein dans le réel.

2) Les jugements relatifs à l'individu et à la société. Ils conditionnent le comportement social de l'individu, répondent à son besoin de securité, lui font encore saisir sa place dans le courant de l'histoire.

3) Les jugements de valeur. Ce ne devront pas être nécéssairement des définitions claires et nettes. Il suffit d'une prise de position ou des „réponses" émotionnelles réitérés. Dans la mesure, en effet, de la perception ou de la création des valeurs se réalise, en effet, pour nous le sens de la vie. C'est donc ici surtout que joue l'engagement. Notez en passant qu'à la liste traditionnelle des valeurs (le vrai le bien, le beau) il conviendrait d'en ajouter d'autres, comme par ex. l'étrange, le comique, l'original etc.

4) L'autocritique du système adopté. C'est un contrôle rationnel, indispensable pour rester dans le vrai. On ne demande pas ici une certitude absolue mais une part proportionnellement équitable du vraisemblable.

**Paul Chauchard**: *La foi du savant chrétien* (fragments du livre, Aubier, 1957), traduit par D. Kupis . . . . . . . .

**Thomas Merton**: *No Man is an Island* (suite) . . . . . . 329

**Zofia Starowieyska-Morstinowa**: L'Eglise et l'Evangile (compte-rendu du livre de Jean Guitton) . . . . . . . . . 356

**mg**: Compte-rendu des livres: . . . . . . . . . . . . .

1) Jean Levie, SJ, *La Bible, parole humaine et message de Dieu*, „Museum Lessianum", Section Biblique, Desclée de Brouwer, 1958

2) A. Robert et A. Feuillet, *Introduction à la Bible*, t. I, *Introduction générale*, Ancien Testament, Desclée et Cie, Tournai, 1958

3) C. H. Dodd, *Morale et l'Evangile* (*Gospel and Law*), Paris, „Plon", 1958

**Stanisław Łoś**: Le monde de Cicéron (en marge du livre de Kazimierz Kumaniecki *Cicéron et ses contemporains*) . . . 374

**mg**: Missions en roulettes — expérience apostolique des Fils de la Charité . . . . . . . . . . . . . . . 380

**WS**: Les publications philosophiques . . . . . . . . . 386

Do bieżącego zeszytu „Znaku" dołączone są spisy treści roczników:

VII–VIII (1952–1953), IX (1957), X (1958), XI (1959).

## TREŚĆ ZESZYTU

**WSTĘP** . . . . . . . . . . . . . . . . 149
KSIĘGA JOBA (fragmenty) — przełożył ks. Władysław Borowski . . . . . . . . . . . 150
**JAROSLAV DURYCH**: GWÓŹDŹ . . . . . . . 153
**Ks. EUGENIUSZ DĄBROWSKI**: NOWY TESTAMENT W ŚWIETLE WSPÓŁCZESNYCH ODKRYĆ BIBLIJNYCH . . . . . . . . . . . . 155
**ZYGMUNT KUBIAK**: POEZJA BIBLII . . . . . 180
**Ks. LUDWIK STEFANIAK**: WSTĘP — KOMENTARZ DO PIEŚNI NAD PIEŚNIAMI . . . . . . 192
PIEŚŃ NAD PIEŚNIAMI, KTÓRA JEST SALOMONA przełożył Janusz A. Ihnatowicz . . . . . . 196
**PAUL CLAUDEL**: ŚWIĘTY HIERONIM, PATRON LITERATÓW — przełożył Zygmunt Kubiak . 209
**PIERRE TEILHARD DE CHARDIN**: FENOMEN LUDZKI — tłum. Zofia Włodkowa . . . . . . . 212
**PIERRE TEILHARD DE CHARDIN**: MIEJSCE CZŁOWIEKA WE WSZECHŚWIECIE — tłum. Zofia Włodkowa . . . . . . . . . . . . . . 236
**PIERRE TEILHARD DE CHARDIN**: ROZWÓJ POJĘCIA EWOLUCJI — tłum. Zofia Włodkowa . . 251
**Ks. KAZIMIERZ KŁÓSAK**: SPÓR O ORYGENESA NASZYCH CZASÓW . . . . . . . . 253
**CHARLES JOURNET**: WIZJA ŚWIATA PIOTRA TEILHARD DE CHARDIN — tłum. Donata Eska 269
**JERZY KORNACKI**: ORFEUSZ . . . . . . . . 281
**MARIA GARNYSZ**: PRZEJRZYSTOŚĆ RZECZY . . 293
**Ks. WITOLD MARCISZEWSKI**: O ZJAWISKU ŚWIATOPOGLĄDU. PRÓBA WIWISEKCJI . . . 310
**PAUL CHAUCHARD**: RACJONALIZM NAUKOWY I RACJONALIZM CHRZEŚCIJAŃSKI . . . 323
**THOMAS MERTON**: NIKT NIE JEST SAMOTNĄ WYSPĄ (rozdz. IV i V) — tłum. Maria Morstin-Górska . . . . . . . . . . . . . 329

### ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

ZOFIA STAROWIEYSKA-MORSTINOWA: Kościół i Ewangelia . . . . . . . . . . . . . 356
*mg*: Trzy książki o Biblii . . . . . . . . . . 362
STANISŁAW ŁOŚ: Świat Cycerona . . . . . . . 374
*mg*: Misje na kółkach . . . . . . . . . . . 380
W. S.: Wśród publikacji filozoficznych . . . . . 386
Résumé . . . . . . . . . . . . . . . . 392

Zeszyt podwójny
Cena zł 24.—

IN HOC
SIGNO
VINCES